

عدد اوراق
٩٢



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى شرح صدورنا لتحقيق العقايد الاسلامية ونور قلوبنا بلوامع طوالع الانظار فى المقاصد الكلامية والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين وعلى آله واصحابه نجوم الاهتداء وادلة الحق واليقين اما بعد فيقول افقر الورى واضعف العبيد السيد محمد الكفوى ابن الحاج حميد هذه تعليقات رشيقة بديعة وتحريرات وثيقة بريعة علقتها على الحاشية المشهورة الخيالية على شرح العلامة التفتازانى للعقائد النسفية امليتها حين الاشتغال بالمذاكرة مع بعض المترددين الى للتعلم والمذاكرة سائلا من الله الكريم ان ينتفع بها الطالبون الراغبون وان يذكرنى فى خالص دعائهم الناظرون الخالصون وراجيا منه تعالى ان يقبلها بحسن القبول ويجعلها ذريعة الى رضائه ودخول جنانه المأمول وهو المعطى للسؤل والموفق لخير السبل قال المحشى الفريد عليه رحمة المجيد اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء اقول ههنا بحثان الاول ان الاقتداء نفس التعقيب فلا يصح الظرفية وكذا الحمل بالشايع والامتثال بالحديث والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الظرفية وذلك متحقق ههنا كما لا يخفى وايضا يمكن ان يقال المراد قصد الاقتداء والعمل والامتثال ولا شك ان التعقيب عام بحسب التحقق من قصد الاقتداء والعمل والامتثال فالتركيب من قبيل قولهم القسم الاول فى المنطق ويمكن ان يقال ايضا الاقتداء عبارة عن التسمية والتحميد على وجه التعقيب فالتعقيب جزء من الاقتداء فالظرفية من قبيل كون الكل فى الجزء كما فى قولهم السرير فى قطع الخشب وربما يقال الاقتداء عام الصدق على كل اقتداء باسلوب من اساليب الكتاب فالتركيب من قبيل قولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل والثانى ان هذا بعد قوله قال الشارح بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله مستدرك والاولى ان يقال قال الشارح بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله اقتداء بالكتاب او يقال فيه اقتداء الخ اقول البعدية اعم من التعقيب ولا شك ان الاقتداء فى التعقيب لا فى مطلق البعدية فلا استدراك ولو سلم فغاية ما فى الباب ان فى الكلام وضع المظهر موضع المضمر ولم يعهد فى مثله الاستدراك ويقال اختار هذه العبارة لئلا يتوهم ان النكات المذكورة انما هى فى ايراد الحمد بخصوصه وليس الامر كذلك وقد قيل اختارها لئلا يستفاد ان فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب وليس كذلك والا لزم التيمن فى حق الملك المجيد ولا معنى له ويقال فى رده سورة الفاتحة كما ذكره

ذكره البيضاوى مقولة على السنة العباد فالتعقيب المذكور اسلوب الكتاب بلا لزوم التيمن فى حق الملك المجيد قوله باسلوب الكتاب لم يقل بالكتاب لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال بمضمونه والمراد ههنا هو الاقتداء به فى اسلوبه فافهم قوله والامتثال الظاهر ان كل واحدة من النكات الثلث مستقلة واما ما قد قيل من انه لا استقلال فى الاخيرة فان الامتثال انما هو فى الذكر الابتدائى لا فى التعقيب فربما يقال فى رده انه على تقدير حمل البداء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى حديث التحميد الاضافى لا شك ان الامتثال فى التعقيب وعلى تقدير الحمل على محل اخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فلا غبار قيل ههنا ثلثة امور الاول التسمية والثانى الجمع بينها وبين التحميد والثالث تعقيبها به فالاقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث كما هو الظ والامتثال اشارة الى علة الثانى وهذا احسن من جعل الدعوى واحدا مستدلا بالادلة الثلثة فانه يرد عليه انه لا تقريب فى الدليل الثالث انتهى فتأمل قوله وما يتوهم وجه التوهم ان المفهوم الظاهرى من البداء هو الحقيقى فحكم كل من الحديثين ينافى حكم الاخر اقول الابتداء الحقيقى باحدهما انما ينافى الابتداء الحقيقى بالاخر اذا لم يمكن تضمن احدهما الاخر وكان المراد فى الحديثين الشريفين هو الحمد والتسمية الصريحين كما هو الظ من بعض الروايات واما اذا امكن التضمن او كان المراد اعم من الصريح والضمنى فلا بل يمكن الابتداء الحقيقى بالتسمية والتحميد كما لا يخفى وكل منهما لا يحل قوله بحمل الابتداء على العرفى اى فى كلا الحديثين كما هو الظاهر من العبارة وفيه ان حمل الابتداء فى احدهما على العرفى كاف فى دفع التعارض والفضل زيادة على قدر الحاجة ولعله لهذا قال بعض المحشين المراد حمل الابتداء الواقع فى حديث الحمد على العرفى وان كان ذلك خلاف ظاهر العبارة واما ما يقال من ان المراد ما هو الظ من العبارة وهذا المنع قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الاضافى ولا حاجة الى ما قال ذلك البعض فمن قبيل ما لا يسمن ولا يغنى كما لا يخفى وقد يقال يرد على ما هو الظ من العبارة انه يفيد جواز تأخير التسمية عن التحميد وهو ظاهر الفساد وربما يقال ذلك مدفوع بان ترتيب كتاب الله تعالى يعين الامر هذا والمراد بالابتداء العرفى بالشىء ان يؤتى ذلك الشىء قبل الشروع فى المقصود الذى يشرع فيه قوله او بحمل احدهما على الحقيقى اى حمل الابتداء فى حديث التسمية على الابتداء الحقيقى وحمله فى حديث الحمدلة على الابتداء الاضافى كما هو المستفاد من ترتيب كتاب الله تعالى وما شاع بل وقع عليه الاجماع ولم يصرح بها المحشى رحمه الله تعالى لانفهام المراد ولكفاية العموم فى المقام قد يقال الابتداء الحقيقى انما يكون باول جزء من الاجزاء كالباء فى البسملة فلا يمكن حمل الابتداء فى الحديثين على الحقيقى اقول الباء للالصاق والبداء الحقيقى الذى لم يسبق عليه شىء ملصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل فى قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقى باول قوله اى حمل الابتداء اه هذا مبنى على كون البسملة جزءا من المبتدا به اذ لو لم يكن البسملة جزءا بل كان اول الاجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقى بالحمدلة واما البسملة فلا يكون الابتداء الحقيقى بها لا حقيقيا ولا اضافيا لتحققها قبل تحقق الابتداء بل يكون الامر بالعكس اى يكون البسملة بالابتداء لا الابتداء بها كما لا يظهر بالتأمل

واعترض اه وقد يقال ايضا في الاعتراض عليه ان الاستعانة انما تتصور في الامور التي لها شان وحظ من حيث ان المتبرك افادتها فلا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم يتصور بالبسملة فكان بمنزلة التي يستعان بها في اتمامها وا ل البداء وبحقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا اذا الا عدا ما اقول ان اوبدانه لو حمل الباء على الاستعانة لكان مدلول الحديث سنية الاستعانة بالتسمية مثلا في بداء البداء وذلك خلاف الواقع لان الاستعانة بها فيه لكونها اوامر الا تكون سنة فالملازمة ممنوعة بل يكون مدلوله في سنيتها في كل امر ذي بال والبداء ليس من ذوات البال كما اعترف به وان اريد انه يكون مدلوله في سنية الاستعانة في بداء ذوات البال والبداء لكونه من الامور الغير المحتقرة ويتصور فيه الاستعانة بشيء فلا يجوز ان تكون سنة فلا نم انه لا يتصور فيه الاستعانة اذ مرجعها الى التبرك كما مر وكما اشار اليه نفسه بقوله فكانه بمنزلة التي يستعان بها او الى الاستعانة في البدوء لان الغرض من البدء هو تحصيل المبدوء كما ربما يقال فلا وجه لهذا الاعتراض

اجزاء البسملة ولا لصوقه به اولا وبالذات ويقال المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه والاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه على قياس القصر الحقيقي والاضافي والابتداء الحقيقي بهذا المعنى لا ينافي ان يكون بعض اجزاء المبدوء به مقدما على البعض فلا يرد ما ذكره القائل وانت خبير بان ما ذكره ليس ابتداء حقيقيا وكلام القائل فيه بل ابتداء اضافي او عرفي والقياس على القصر قياس مع الفارق كما لا يخفى فتأمل قوله كما هو المشهور الظ ان مرجع هو الدفع باحد الحملين وربما يقال انه هو الحمل الثاني قد يقال ولك ان تحمل الابتداء في كلا الحديثين على الاضافي بل هو الراجح اقول فيه مثل ما مر فتدبر وقد تلخص لك من هنا توجيهات اربعة بعضها اولى من بعض الاول حمل الابتداء في كلا الحديثين على العرفي والثاني حمله في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على العرفي والثالث حمله في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على الاضافي والرابع حمله في كليهما على الاضافي فتدبر قوله ولك ان تجعل الباء للاستعانة اقول هذا اشارة الى دفع التعارض بالتصرف في الباء كما ان ما سبق دفع له بالتصرف في لفظ الابتداء واعترض على جعل الباء للاستعانة بانه ينافي التأديب فانه يقتضي جعل اسم الله تعالى آلة والآلة لا تكون مقصودة بذاتها فيلزم جعل اسم الله تع غير مقصودة بذاته وذلك ينافي التأدب وبانه يستلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه فانه لا يكون جزء الشيء آلة له اللهم ان يلتزم ذلك واجيب بان كون اسم الله تع آلة ليس الا باعتبار التوسل ببركته فقد رجع الى معنى التبرك فسقط الاعتراضان وقد اجاب عن الاول الفاضل البركوي رحمه الله تع في شرحه لهذا الحديث بان الآلية ههنا باعتبار توقف اصل الفعل او كماله لا باعتبار التبعية حتى ينافي التأدب وهذا يصح ان يكون جوابا عن الاعتراض الثاني ايضا اذ يجوز الاستعانة بالجزء باعتبار توقف الفعل عليه ثم ان جعل الباء في احد الحديثين للاستعانة كاف في المقصود والفصل زيادة كلام فما سبق فقوله في الحديثين ليس على ما ينبغي فليتأمل قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي اه قيل وفيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر قد ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالحمدلة وبالعكس انتهى وقد قيل في الجواب اولا ان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والحمدلة هو الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما وان كان قبل الابتداء ولا شك ان الابتداء مستعينا بامر والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وسيجيء ما فيه ويقال ثانيا لا نم ان ابتداء شيء بالاستعانة بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط والا لزم ان لا يكون الامر المشروع فيه متصلا بذكر البسملة مستعينا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع وفيه

ان

ان النظر المذكور ليس مبنيا على ان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط حتى يرفع بمنعه بل هو مبني على ان الابتداء مستعينا بها يوجد في آن التلفظ بها بدون ان يوجد الابتداء مستعينا بالحمدلة وبالعكس ثم اقول هذان الجوابان على تقدير صحتهما مبنيان على ان لا يكون البسملة جزءا من المبتدأ ومبنى السؤال على ان تكون جزءا منه فبينهما منافرة ولا شك ان البسملة اذا كانت جزءا من المبتدأ يوجد الابتداء بالاستعانة بالتسمية في آن التلفظ ويفوت الابتداء بالاستعانة بالتحميد ولا يمكن الجمع بينهما فالجواب ليس الا بالتزام عدم جزئيتها

قوله او للملابسة وقد يقال لا يصح جعل الباء في الحديثين للملابسة لان باء الملابسة تفيد تلبس الفاعل او المفعول بالمجرور بالباء حال التلبس بالفعل المذكور كما في قولك جرح زيد بعشيرته والتربيت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله تع حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيلزم ح ان يكون ما به الابتداء مجموع البسملة والجزء الاول من الامر المشروع فيه لا البسملة وحدها فيفوت المعنى المراد من الحديث وهو وجوب تصدير الامر ذي البال باسم الله وجعل ذكره اول عمل على انه لا يمكن ذلك التلبس في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب من الافعال التي تمنع عن ذكر اللسان فيؤدي الى التكليف بما لا يطاق اقول يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بانه لا دلالة في الحديث الشريف على وجوب الانفراد ولو تنزلنا عن ذلك قلنا على تقدير كون البسملة جزءا من المبتدأ يوجد الانفراد فلا يلزم المحذور فان قلت فعلى هذا لا يمكن التلبس بالحمدلة فيعود اصل المحذور وهو التعارض بين الحديثين قلت قد مر ان البسملة تتضمن الحمد فلا غبار وعن العلاوة بان المراد هو التلبس بالتبرك وذلك ممكن في جميع الافعال بناء على انه امر مستمر من اول المذكور الى آن الابتداء بالمقصود بل الى تمامه كما اشار اليه الشارح في التلويح فتأمل قوله ولا يخفى ان للملابسة اه يعني ان الملابسة بالشيء عند الابتداء تعم وقوع الابتداء بذلك الشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا من المبتدأ وتعم ايضا وقوع الابتداء به على وجه يذكر ذلك الشيء قبل الابتداء بلا فصل وايضا تعم وقوع الابتداء به على وجه المقارنة والمصاحبة بان يكون ذلك الشيء مقارنا للمبتدأ لا جزءا منه ولا مذكورا قبل الابتداء ولعله لظهوره ولعدم تعلق الغرض به ههنا لم يتعرض له ولما كانت الملابسة التي هي معنى الباء مشهورا فيما بينهم في معنى المقارنة والمصاحبة وهي بهذا المعنى لا تعم ما ذكر قبل الابتداء وجه بعضهم بان الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والاخر الاتصال والمراد ههنا هو المعنى الثاني وقد قيل في الرد عليه كون الملابسة التي هي معنى

ان النظر المذكور ليس مبنيا على ان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط حتى يرد [illegible]

بل هو مبني على ان الابتداء مستعينا بها يوجد في آن التلفظ بها بدون ان يوجد الابتداء مستعينا بالحمدلة

[illegible] السبملة جزء من المبتدأ ومبني

قوله باسلوب الكتاب المجيد المراد بالاسلوب حالة تعرض للكلام باعتبار تقديم بعض الاجزاء وتأخير البعض وقبيل الاسلوب الاصل وقبيل الضرب وقبيل الفن ولا خفاء في ان الكل متقارب المعنى والكتاب عبارة عن الخطوط والنقوش الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني والفرق بين الكتاب والرسالة ~~بين الكامل في الفن~~ عليها هو المشهور انما هو بحسب الكمال والنقصان فان الكتاب هو الكامل في الفن والرسالة غير الكامل في الفن وحمل الكتاب هاهنا على الالفاظ اولى من حمله على الخطوط اذ لا يتحقق في الكتاب حقيقة التحميد والتسمية وبالجملة القرآن مبدأ بالتسمية والتحميد والاقتداء به في تاليف الكتاب والرسائل مهم عظيم فلذلك ابتدأ الشارح بهما من بحر الافكار على الخيالي

قوله باسلوب الكتاب لم يقل بالكتاب لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال بمضمونه والمراد هاهنا هو الاقتداء به في اسلوبه فافهم من حاشية الكفوي على الخيالي

قال المولى الخيالي في تعقيب اراد بالتعقيب التعقيب اللفظي لان مافيه امتثال للحديثين هو ذلك التعقيب لان المتبادر من بدأ الامر ذي البال يشعر ان تصدير به وتذكر اوله وما يقال ان التصدير التعقيب اللفظي من الشارح ليس بثابت وانما الثابت هو التعقيب في الكتابة ولا ملازمة بينهما فمدفوع بانه لما وقع منه التعقيب في الكتابة مع مزيد التعمل فيه فما صلح انه ذكر اسم الله والحمد له بدأ الامر العظيم الشأن الذي هو تأليف مثل هذا الكتاب فيكون معناه في ذكر الشارح له في مفتتح الكلام اقتداء الخ من حواشي يوسف زاده

لا يقال ان النقش يدل على اللفظ فثبت الملازمة بينهما لانا نقول دلالة النقش على اللفظ انما يقتضي وجود اللفظ في الذهن عند نظر الناظر العالم بالوضع لا في الخارج وهو ظاهر وتعقيب التسمية بالتحميد لفظا انما يحصل بان يوجد في الخارج او لا لفظ بسم الله وثانيا لفظ الحمد واما وجود اللفظ في الكتابة وكذا وجود معناه فيها فمجاز كما مر في بحث موضع فلا يقال له تعقيب لفظي فيه امتثال فليتأمل منه ليوسف زاده

قال الخيالي في تعقيب التسمية بالتحميد هذا يقتضي امرين احدهما ذكر هما مطلقا وذكر الحمد بعد التسمية سواء كان على تعقيب او بعد فصل بينهما فعلى ما عدا التوجيه الثالث من توجيهات دفع التعارض يحصل الامتثال بالمتضمن الاول بلا حاجة الى اعتبار ذكر الحمد بعد التسمية بالفصل او بالتعقيب وعلى التوجيه الثالث وهو حمل الابتداء في التسمية على الحقيقي وفي الحمدلة على الاضافي يحصل الامتثال بالمتضمن الثالث ولا حاجة الى التعقيب اذ ليس في الحديثين على التوجيه الثالث ما يدل على نفي الفاصلة بينهما فما نقل عنه على قوله وامتثال الخ بقوله يجب الذكر الذي يتضمنه التعقيب انتهى لا يلائم ظاهر التوجيه الثالث لان الذكر يعم لما ذكرنا من ~~المتضمن~~ المتضمنين فلا يختص بالمتضمن الاول فلا حاجة الى صرف الثالث عن ظاهره وجعل حاصله حمل الابتداء في الحديثين على الاضافي بان يراد من الحقيقي الاضافي باعتبار تضمنه اياه تطبيقا لما نقل عنه من حواشي المرعشي الشهير بساجقلي زاده

واعترض اه وقد يقال ايقاع الاعتراض عليه ان الاستعانة انما تتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان المحتوي [illegible] افادتها فلا يعتد بها شرعا وان تحت ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة التي يستعان بها في اتمامها والابتداء ومحقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه [illegible] ان الابتداء او ابتدائه لو حمل الباء على الاستعانة لكان مدلول الحديث سنية الاستعانة بالتسمية مثلا في ابتداء الابتداء وذلك خلاف الواقع لان الاستعانة بها فيه لكونها من اواخرها لا تكون سنة فالملازمة ممنوعة بل يكون مدلوله في سنيتها في كل امر ذي بال والابتداء ليس من ذوات البال كما اعترف به وان اريد انه يكون مدلوله في سنية الاستعانة في ابتداء ذوات البال والابتداء لكونه من الامور الغير المعتدة لا يتصور فيه الاستعانة بشيء فلا يجوز ان تكون سنة فلا ثم انه لا يتصور فيه الاستعانة اذ مرجعها الى التبرك كما مر وكما اشار اليه نفسه بقوله فكان بمنزلة التي يستعان بها والى الاستعانة في المبدوء لان الغرض من البدء هو تحصيل المبدوء كما ربما يقال فلا وجه لهذا الاعتراض

اجزاء البسملة ولا لصوقه به اولا وبالذات ويقال المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه على قياس القصر الحقيقي والاضافي والابتداء الحقيقي بهذا المعنى لا ينافي ان يكون بعض اجزاء المبدوء به مقدما على البعض فلا يرد ما ذكره القائل وانت خبير بان ما ذكره ليس ابتداء حقيقيا وكلام القائل فيه بل ابتداء اضافي او عرفي والقياس على القصر قياس مع الفارق كما لا يخفى فتأمل قوله كما هو المشهور الظ ان مرجع هو الدفع باحد الحملين وربما يقال انه هو الحمل الثاني قد يقال ولك ان تحمل الابتداء في كلا الحديثين على الاضافي بل هو الراجح اقول فيه مثل ما مر فتدبر وقد تلخص لك من هاهنا توجيهات اربعة بعضها او في من بعض الاول حمل الابتداء في كلا الحديثين على العرفي والثاني حمله في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على العرفي والثالث حمله في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على الاضافي والرابع حمله في كليهما على الاضافي فتدبر قوله ولك ان تجعل الباء للاستعانة اقول هذا اشارة الى دفع التعارض بالتصرف في الباء كما ان ما سبق دفع له بالتصرف في لفظ الابتداء واعترض على جعل الباء للاستعانة بانه ينافي التأديب فانه يقتضي جعل اسم الله تعالى آلة والآلة لا تكون مقصودة بذاتها فيلزم جعل اسم الله تع غير مقصودة بذاته وذلك ينافي التأدب وبانه يستلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه فانه لا يكون جزء الشيء آلة له اللهم ان يلتزم ذلك واجيب بان كون اسم الله تع آلة ليس الا باعتبار التوسل ببركته فقد رجع الى معنى التبرك فسقط الاعتراضان وقد اجاب عن الاول الفاضل البركوي رحمه الله تع في شرحه لهذا الحديث بان الآلية هاهنا باعتبار توقف اصل الفعل او كماله لا باعتبار التبعية حتى ينافي التأدب وهذا يصح ان يكون جوابا عن الاعتراض الثاني ايضا اذ يجوز الاستعانة بالجزء باعتبار توقف الفعل عليه ثم ان يجعل الباء في احد الحديثين للاستعانة كاف في المقصود والفضل زيادة كما مر فما سبق فحمله في الحديثين ليس على ما ينبغي فليتأمل قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي اه قيل وفيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر قد ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهاهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالحمدلة وبالعكس انتهى وقد قيل في الجواب اولا ان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والحمدلة هو الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما وان كان قبل الابتداء ولا شك ان الابتداء مستعينا بامر والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد ويجيء ما فيه ويقال ثانيا لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن تلفظ بها فقط والا لزم ان لا يكون الامر المشروع فيه متصلا بذكر البسملة مستعينا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع وفيه

الباء بمعنى الاتصال محل بحث ويقال في الجواب صرح به السيوطي في شرح الفية ابن مالك اقول قد تتبعت
ذلك الشرح ولم اجد منه ذلك التصريح فتدبر وقد قيل ينبغي ان يوجه العموم بان يقال معنى الابتداء
ملابسا بالتسمية والتحميد هو الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل
الابتداء لكنه لا يلايمه قوله بلا فصل وكذا لا يلايمه اعتبار الجزئية اقول بل لا يلايمه قوله فيكون ان الابتداء ان
التلبس بهما كما لا يخفى ثم اقول فيما ذكره هذا القائل نظر فان الظ على تقدير كون الباء للملابسة ان يكون
الجار مع المجرور حالا من نائب الفاعل وهو المبتدا دون المبتدي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ
حال كون ذلك الامر ملابسا بهما فلا يصح ما ذكره من التوجيه بل يستدعي ما ذكره ان يصح قولنا جائني زيد
راكبا اذا كان زيد قد ركب امس وجاء اليوم ولا يقول به احد فتدبر ثم ان توجيه الملابسة بما
ذكره المحشي لا يجري فيما لا يمكن جعل احدهما جزء من المبتداء كالتلاوة والاكل والشرب ونحو ذلك فلا
يتم ذلك التوجيه وربما يقال حديث التحميد عام خص منه البعض والكلام بالنسبة الى ما في بدئه
يجمع بين التسمية والتحميد وانت خبير بانه مما لا يجترئ عليه فانه تخصيص السنة بلا مخصص وتخصيص
الكلام بما ذكره يخرجه عن الانتظام بل لا يتمر شيئا في المقام فالوجه بعد جعل الباء للملابسة حملها على
التبرك او على الاعم من الملابسة الحقيقية والحكمية فانه ح لا حاجة الى جعل احدهما جزء والى
اخراج باء الملابسة عما هو المشهور في معناها وحملها على معنى الاتصال الذي اثباته لباء الملابسة
ثم اثباته في جميع المواد دونه خرط القتاد فتأمل بالانصاف وترك الاعتساف قوله
على وجه الجزئية وقد يقال تلبس الفاعل بالجزء تلبسه بفعل وذلك غير التلبس المستفاد من باء الملابسة
بل ذلك هو التلبس المستفاد من اسناد الفعل الى فاعله فلا يصح تعميم باء الملابسة له اقول قد عرفت
ان التلبس المستفاد من الباء في الحديث الشريف هو تلبس المفعول بجزئه لا تلبس الفاعل بجزء المفعول
فلا ينافي تعميم الباء له على ان كون تلبس الفاعل بالجزء غير التلبس المستفاد من الباء عند دخولها
على الجزء ممنوع وجواز دخول باء الملابسة على الجزء مستفاد من تجويز البيضاوي في تفسيره كون باء البسملة
للملابسة مع ان البسملة جزء من القرآن عنده وبالجملة يكفينا القول بالقبول من قبل العلماء الفحول
قوله وبذكره يحتمل العطف على قوله بالشيء وعلى قوله على وجه الجزئية كذا نقل عنه فالمعنى على الاول وقوع
الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض ظاهرا في الاول ان يقول وذكره بترك الباء عطفا على قوله وقوع الابتداء ثم انه
لا حاجة الى هذا التعميم بل يكفي التعميم لوقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لما مر منا غير مرة من تضمن
كل

كل من البسملة والحمدلة الاخرى فانه اذا جعلت البسملة متضمنة للتحميد جزء كان ان الابتداء ان التلبس بهما
فيتم المراد فتأمل قوله فيجوز ان يجعل احدهما جزء يفهم منه انه لا يحصل الامتثال بالحديثين اذا لم يجعل احدهما
جزء او جعل كلاهما جزء وليس كذلك كما لا يخفى قد يقال العمل بالحديثين ليس الا العمل بما يجتمع في جعلهما جزئين
جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن يجعل الباء للملابسة يجعل احدهما جزء قوله
فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما المراد اما تلبس المبتدي بهما او تلبس المبتداء وعلى كلا التقديرين ان الابتداء
لا يكون ان التلبس بهما اما على الاول فلان تلبس المبتدي بالبسملة يحصل بابتداء البسملة وينقضي عند انتهائها
فعند الابتداء بالحمد له لا تلبس له بالبسملة حتى يكون ان الابتداء ان التلبس بهما واما على الثاني فلان ذكر البسملة
قد انقضى قبل الابتداء بهمزة الحمدلة فعند الابتداء كانت البسملة منقضية فلا يتصور تلبس المبتداء
بها فلا يكون ان الابتداء ان التلبس بهما فان قلت ذكر البسملة وان كان منقضيا حقيقة الا ان الشارع
قد جعله باقيا حكما الى الابتداء بالمقصود بل الى انتهائه لئلا ييأس جميع اجزاء المقصود به تيسيرا على العباد
كما في النية فيجامع الابتداء المقابل انتهائه فعند الابتداء يوجد التلبس بالذكر الحكمي وان لم يوجد التلبس
بالذكر الحقيقي وهذا القدر كاف في باء الملابسة فحين تلفظ همزة الحمدلة اجتمعت الامور الثلثة الابتداء
والتلبس بالبسملة بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء قلت نعم لكنه ح يلغو التزام جعل احدهما جزء اذ التلبس
بهما عند الابتداء يحصل بلا جزئية احدهما ايضا بان يذكر كل منهما قبل الابتداء بالمقصود بلا فصل باجنبي و
ليس شيء منهما اجنبيا للاخر بل هما كالجزئين من المقصود حيث لا يتم المقصود الا بهما فعند الابتداء اجتمعت
الامور المذكورة فتدبر قوله الظ ان الباء صلة التوحد اي متعلقة به لكنها غير زائدة بل هي اما الظرفية
كما يشعر به عبارته في تصوير المعنى او الالصاق والعبارة المذكورة تصوير لحاصل المعنى ووجه الظهور اما ما
يقال من عدم الاحتياج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين كونه للملابسة او شيوع استعمال توحد بامر
بمعنى استبد به على ان يكون الباء صلة للتوحد كما اشار اليه بقوله يقال توحد برأيه اه قوله يقال توحد
برأيه اه اعلم انه جاء توحد بمعنى بقي واحدا كما في القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل
به كما في الاساس وتوحده الله بعصمته اي عصمه بنفسه كما في الصحاح وغيره فاختار المحشي رحمه الله
ان التركيب ههنا من قبيل الثاني كما هو الظ فالتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر في ذلك الوصف
كما ان التوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل اخر في ذلك الفعل فتوحده تعالى بجلال ذاته اختصاص جلال الذات
به كما اشار اليه بقوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات فان قلت كل احد متوحد
بصفته بهذا المعنى اذ لا يقوم صفته بغيره فلا معنى للتركيب المذكور قلت قد يقال المراد هو التوحد بنوع

قوله المتوحد للاشيا بخلقه يشير الى ان جعل التركيب من قبيل الثالث يحتاج الى تقدير المفعول للتوحد والجرور بالباء كالاشياء والخلق والا حمل الباء في قوله بجلال ذاته على السببية تامل اقول الظ انه لا حاجة الى ما ذكره بل يكفي ان يقال اصل التركيب توحد الله ذاته بمعنى جل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته وهذا معنى ما ذكره بعضهم من ان معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فح يسقط عنه ما اورده القائل المذكور عليه من ان هذا مما لا تساعده العبارة واما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من متعدى الافعال كالعصمة فالظاهر انه مما يعتد به بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي مع انه يمكن تضمين الجلال معنى ~~الذات~~ الجعل حتى يكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره ذلك البعض فتدبر حق التدبر

صفته او التوحد بالصفات المتناهية في الكمال واضافة الصفة اليه بعد الربط بالتوحد لكونها في الواقع له تع كما يقال علامة الرجل لحيته ثم لما اشار الى امكان جعله من قبيل الاول ايضا بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة وسيجيء تفصيله وسكت عن جعله من قبيل الثالث لاحتياجه الى زيادة تكلف فانه قد يقال يمكن جعله منه ايضا بجعل التقدير هكذا المتوحد للاشياء بخلقه بجلال ذاته فيكون المعنى خلق الاشياء بنفسه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ثم الجلال في اللغة العظمة وفي الاصطلاح شاع في التنزه عن سمات النقصان ويمكن حمله هنا على كلا المعنيين وقد يقال الاولى حمله هنا على الاصطلاحي ليكون اشارة الى الصفات السلبية كما ان قوله وكمال صفاته اشارة الى الصفات الثبوتية قوله او الذات الجليلة اه يعني انه يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى اللام فيكون المعنى عدم شركة الغير في جلال الذات ويجوز ان يكون من قبيل اضافة مأخذ الصفة الى الموصوف كما في قولهم في تعريف العلم حصول صورة الشيء في الذهن فيكون المعنى عدم شركة الغير في الذات الجليلة نقل عنه انه على هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في الماهية متمايزة بالاحوال والاوصاف انتهى قد يقال هذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية الكلية اما لو اريد به ما يقابل الصفات اى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا ويقال لا معنى لوصفه تعالى بالتوحد في الماهية الشخصية اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية فيتم الرد فتأمل قوله ويحتمل ان يكون للملابسة وقيل يكون الباء للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم يجعل فلا يحسن جعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة ويقال معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به فالجار والمجرور على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد والمعنى المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات فظهر وجه التقابل بين التوجيهين اقول يحتمل ان يكون قوله ويحتمل ان يكون ان معطوفا على قوله يقال توحد برأيه بحسب المعنى لا على قوله الظ ان الباء صلة التوحد فحاصل الكلام ان الظ ان الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل ان يكون للظرفية على ان يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحد برأيه ويحتمل ان يكون للملابسة ان فعلى هذا الكلام في حسن التقابل فافهم قوله في صيغة التفعل اما للصيرورة الخ اى حين كون الباء للملابسة اعلم انه لما كان اختيار المتوحد على الواحد لا بد له من نكتة لكون الواحد اصلا واقل حرفا واكثر استعمالا اشار الى نكتته بانها على التوجيه الاول افادة الاستقلال في جلال الذات وكمال الصفات وعلى التوجيه الثاني افادة الاتصاف بالوحدة الذاتية او بالوحدة الكمالية ولما كانت دلالة اصل الصيغة بالتوجيه الثاني على الافادة الثانية غير ظاهرة تعرض لبيان وجهها بجعل الصيغة للصيرورة بدون صنع او للتكلف المحمول على الكمال واما الدلالة بالتوجيه الاول على الافادة الاولى فظاهرة

من قوله

من قوله يقال توحد برأيه فاكتفى فيه بمجرد نقل القول المذكور ولم يبين ان ذلك القول مأخوذ من اى معنى من معاني صيغة التفعل لئلا يطول المقام بذكر فضول الكلام قيل معنى قوله في حين كون الباء صلة او للملابسة وفيه تأمل فتأمل قوله اما للصيرورة اه وقد يقال هذا المعنى من مخترعات المحشي ولم يشهد بصحته نقل و لا استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدريج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد وربما يقال هنا مردود غاية ما في الباب انه لم يوجد في الصحاح تحجر الطين وذلك لا ينافي كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لا مجال لادعاء احاطة الجوهري بجميع اللغات مع ان الشريف الجرجاني ذكر هذه الصيغة في حاشيته على الكشاف في اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء اذ الظ انهم حملوه على امثاله اقول نقل عن المحشي ههنا ان المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى يعني ان القول بان توحد مثلا للصيرورة بدون صنع من فروع القول بان صيغة تفعل للتكلف فان معنى كون الصيغة للتكلف حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع او بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فتكون من فروعه وجزئياته فتأمل فيه ومعنى قوله لان فيه خصوصية اه ان المعنى الاول مقيد بعدم الصنع بخلاف اصل التكلف فانه ليس فيه هذا القيد بل هو مطلقا لا انه مقيد بالصنع ~~ويقال معناه ان الاول مقيد بعدم الصنع~~ ويقال معناه ان الاول مقيد بعدم الصنع والثاني بالصنع بناء على انه لا بد في اصل التكلف من صنع قطعا اقول هذا محل نظر اذ لا تساعده العبارة المنقولة كما لا يخفى قوله اى صار حجرا بلا عمل اه وقد قيل معناه بلا ملاحظة صنع من الغير والا فتحجر الطين بصنع من الله تعالى ويقال معناه بدون صنع من الغير بحسب الظ اقول يمكن ان يقال المراد من الغير في قوله من الغير هو غير الله فلا يضر كونه بصنع من الله تعالى فتأمل قوله يحمل على الكمال فيكون من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم بناء على ان الافعال الحاصلة بالكلفة والمشقة لا تكون الا على وجه الكمال عادة نقل عنه انه على هذا اى على تقدير جعل الصيغة للتكلف المحمول على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وعلى تقدير جعل الصيغة للصيرورة فلا يحتمل جعلها للسببية اذ يلزم ح ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة فيلزم ان لا تكون ذاتية قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية هذا محصول ما اذا كانت الصيغة للصيرورة بدون صنع قوله او الكاملة عطف على الذاتية وهذا محصول ما اذا كانت الصيغة للتكلف المحمول على الكمال وقوله مع ملابسة اه ناظر الى كل واحد من المحصولين قوله والاول كون

الضمير لله وقد يقال هذا مما لا يجوز اما لفظا فلبعد المرجع مع امكان قربه واما معنى فلان المشتق وما في معناه كالدليل والحجة يعتبر مفهومه بالنسبة الى المضاف اليه فيكون المعنى المؤيد بحجج الله اى الدالة على الوهيته و المقصود غير ذلك فيختل الكلام ولا يتضح المرام وربما يقال هذا مدفوع بانه لا يمنع الجواز عند وضوح المقصود كما ههنا فتامل ثم الظاهر ان وجه الاولوية ما المشار اليه بقوله ليفيد ان اية نبينا عم اه وربما يقال وجهها هو ان المقام مقام المدح فما هو ادخل فيه كان اولى لا محالة فافهم قوله ليفيد ان اية نبينا عم اعظم من ايات سائر الانبياء فيه ان هذه الافادة ممنوعة كيف وليس في العبارة ما يدل على ذلك ولو كان الضمير لله تع وربما يقال يكون الاضافة في للتعظيم فتدل على الاعظمية اقول الاضافة انما تدل على اعظمية اية نبينا عليه السلام في حد ذاتها لا على اعظميتها من ايات سائر الانبياء عم كما لا يخفى على من ذاق حلاوة مزايا العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة ههنا بالنسبة الى ايات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى ايات سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق في وجه للتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تع فانه مشترك بين الاحتمال فتامل والقول بان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام مويد بجميع سواطع حجج الله تع فيفيد الاعظمية اذ الجميع اعظم من البعض انما يتم لو كان في العبارة ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك الجميع [redacted] وعلى ان مؤيدات سائر الانبياء عليه السلام بعض من سواطع حجج الله تعالى وكذا القول بان اضافة الحجج للاستغراق واضافة الساطع بمعنى من فيكون المعنى انه عم مؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تع فيفيد ان اية نبينا عم ساطع الجميع وساطع الجميع اعظم مما سواه انما يتم لو كانت في العبارة ما يدل على ان غيره عم لم يؤيد بساطع الجميع اللهم الا ان يدعى انه يفهم بمعونة المقام انه لم يؤيد به غير نبينا عم فقط هذا قوله من ايات سائر الانبياء فيه ان كونه عم مؤيدا بساطع جميع حجج الله تع اى بساطع كل واحد واحد من حجج تع لا يستلزم اعظمية ايته عم من ايات سائر الانبياء عم لجواز ان يكون اية نبي اخر من الانبياء اعظم من اياته عم بان تكون ساطعة بالنسبة الى اية عليه السلام وان كان اية عم ساطعة بالنسبة الى كل واحد واحد من ايات ذلك النبي الاخر عم فانه قد يكون حكم الكل مغايرا لحكم الجزء وقد قيل في الجواب عن هذا ان الكلام مبني على انه يكون المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء عم بان يكون جميع حجج هذا النبي عم فردا وجميع حجج ذلك النبي عم فردا اخر وهكذا ثم ايد ذلك بما حاصله انه لو كان المراد على ظاهره لم يفد الكلام سطوع جميع حججه عم كما هو الحق ههنا على ما نقل عنه بناء على انه يجوز ح ان يكون

بعض حججه عم حجة نفسه هذا وبهذا التقرير ظهر ان ما يقال ردا على هذا القائل انه لا حاجة الى هذا التكلف بل الظاهر ما هو الظاهر واما عدم افادته في سطوع جميع حجج نبينا عليه السلام

فلا يضر لان المقام التمدح واظهار شرف مرتبته عم على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان ايته باراد لفظ الاية لم يذق بمذاق كلامه ولم يحم حول مرامه فتامل حق تامل وانظر في قوله لان حجته ساطعة اه فانه لا يفيد ما ادعاه من حصول اظهار شرف مرتبته عم من القول المذكور وقد بر في انه كيف يدل ايراد لفظ الاية على ما ذكره قوله ويجوز ان يكون لمحمد عم هذا وان كان اقرب لفظا الا انه خال عن الافادة المذكورة انفا ولعله لذلك رجح الاول وحكم عليه باولويته واخر هذا وصدره بالجواز لكن يمكن ان يقال يجوز ان يعتبر السطوع بالقياس الى حجج سائر الانبياء كما اشرنا اليه فيكون المعنى المؤيد بحججه الساطعة من حجج سائر الانبياء فيفيد ان اية نبينا عم اعظم من ايات سائر الانبياء قوله فساطع الحجج من قبيل اخلاق ثياب اى من باب اضافة الصفة الى موصوفها وانما اتى بالقبيل لان المضاف في المثال المضروب ماخذ الصفة لا الصفة نفسها بخلاف ساطع الحجج ثم الظاهر من سوق كلامه ان التوزيع على الاخير فقط ~~واما في الاحتمال الاول~~ لكن بمعنى ان الاضافة في تكون من هذا القبيل فقط واما في الاحتمال الاول فيجوز ان تكون من هذا القبيل وان تكون من قبيل اخر ايضا لا بمعنى انه يجوز ان تكون في الاحتمال الاول من هذا القبيل بل تكون فيه من قبيل اخر كما ظن واما القول بان بيانية الاضافة ادخل في المدح في هذا الاعتبار من تخصيصها فان البيانية افادة ان الحجج المويدة سواطع باجمعها واما الادخل في الاعتبار الاول فانما هو تخصيصها لاحتمال ان يكون في بعض الحجج غير سواطع وانه عم مؤيد بسواطعها ففيه ان تكون الاضافة من قبيل المذكور في الاعتبار الاول ايضا لا ينافي افادة التخصيص والاحتمال المذكور كما لا يخفى نعم ههنا فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه وانما لم يحمل على الظاهر لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة الحجج الى الضمير النبي مما يستبشعه الذوق السليم انتهى وقيل ان حجج الله تعالى وحجج النبي عم ان كانت كلها ساطعة ينبغي ان يكون الاضافة من قبيل اخلاق ثياب وان لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعا

وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة في قولنا فاضل بني ادم اقول فيه
تفصيل تامل تنل قوله هذه الفاء اه يريد ان يشير الى الجواب دخل مقدر وهو ان يقال
هذه الفاء ليست بواقعة في موقعها اذ لا مقتضي لها ههنا بحسب القواعد العربية وحاصل الجواب
انه يجوز ان يكون المقتضي لها ههنا اما المتوهمة التي تخيلها الاوهام لاعتيادها بها في امثال هذا
المقام فانهم قد يجرون الموهوم مجرى المحقق فيعاملون معاملته كان الفقهاء ينزلون الشبهة
منزلة اليقين وايضا يجوز ان يكون المقتضي لها اما المقدرة في نظم الكلام فان المقدر كالملفوظ
عندهم في اجراء الاحكام اللفظية فان قلت لا يجوز تقدير اما ههنا والا لزم اجتماعها مع الواو العاطفة
وذلك مما لا يجوز قلت الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الواو عوضا عنها بعد حذفها فلا يلزم الاجتماع ولو
سلم ذلك فلا نم ان الاجتماع المذكور مما لا يجوز كيف انه واقع في كلامهم كما في عبارة المفتاح حيث
قال في اواخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وقد يقال جواز الجمع مقصود على
مقام الفذلكة كما في عبارة المفتاح وفيه انه يكذبه قوله تع وربك فكبر وثيابك فطهر وامثاله
قد يقال تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كما في الايات المذكورة
صرح به الرضي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد
فاعلم ان مبناه وبعد التثنيا والتي يمكن تقدير اما ههنا فان امكن مع هذا حمل الكلام على فصل الخطاب
بان جعل الواو زائدة عوضا عن المحذوف او غير عوض عنه فيحمل عليه والا فيحمل على العطف
ويجعل من قبيل ما استعمل فيه اما مكررا فيقال معنى الكلام اما الابتداء وما بعده اما الابتداء فبسم الله
والحمد لله والصلوة على النبي وعلى اله واما ما بعده فان مبناه كما حمل الكرماني شارح البخاري
مكتوب رسول الله عليه السلام الذي بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد
عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم والسلام على من اتبع الهدى اما بعد الى اخر الحديث
حيث قال فان قلت اما للتفصيل فلا بد فيه من التكرار فاين قسيمه قلت المذكور قبله
قسيمه اما الابتداء فبسم الله واما بعد ذلك فكذا وكذا انتهى ثم انه قد يقال الوجه الوجيه
لهذه الفاء انها لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه والرضي في قوله
تع واذ لم يهتدوا به فسيقولون قيل هي للتنبيه الى ان ما بعدها ليس بمضاف اليه وقيل هي قائمة
مقام اما الشرطية فكانه قال وبعد ما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبناه قوله واساس العقائد الاسلامية
اي اصلها بلا واسطة هو الكتاب والسنة كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان علم الكلام داخل في قواعد عقائد

الاسلام

الاسلام فيلزم ان يكون اساسا لنفسه ولا وجه للتخصيص فلا حاجة الى ارتكاب التكلف في دفعه بان
اضافة الاساس اليها لتخصيصها بما عدا الكلام حتى لا يلزم كونه اساس نفسه او بان اضافته بمعنى من
اي اساس من بينها حتى لا يحتاج الى التخصيص فان قلت الاجماع والقياس داخلان في قواعد عقائد
الاسلام على ما يجيء من الشارح وليس اساسيتهما للعقائد بالواسطة فلا وجه للتخصيص بالكتاب
والسنة قلت هما ليسا اساسين مستقلين بل اساسيتهما بواسطة الكتاب والسنة اذ لا بد لهما من سند
منهما فالاساس بالحقيقة الكتاب والسنة على انه يمكن تعميم الكتاب بحيث يشملهما بان يراد بالكتاب
هو ما يرجع اليه وبالسنة هي ما يرجع اليها ويمكن ان يقال الكلام مبني على التمثيل فلا محذور بقي
ههنا شيء وهو انه حمل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت الى ما بينهم من المواقف و
شرح المقاصد من انهما بمعنى واحد وان الاضافة بيانية بناء على ان التاسيس لا بد من رعايته
مهما امكن قوله لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها فتتوقف عليه فيكون
الكتاب والسنة اساسا لها اذ هما يتوقفان على الكلام الذي هو المسائل الكلامية فيكون الكلام اساس
اساس العقائد من حيث الاعتداد فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل
الكلامية قلت المراد توقفهما بحسب التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية كما ربما يقال او
نقول المراد توقف كونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية فان ذلك يتوقف على كون الله تع متكلما
منزلا للكتاب وعلى كون محمد عليه الصلوة والسلام نبيا كما لا يخفى وهما من المسائل الكلامية
قال فيما نقل عنه فان قلت ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء
اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية قلت الحصر المذكور مم ولو سلم فالعقائد
بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها اقول السؤال معارضة
على كون الكلام اساس اساس العقائد بالمعنى المذكور تقريره انه لو كان كذلك لزم ان يكون العقائد
اساس نفسها واللازم ظ البطلان واما الملازمة فلان كون الكلام اساس الكتاب ليس الا لتوقف
الكتاب على العقائد التي هي جزء من الكلام فيرجع المعنى الى ان العقائد اساس اساس العقائد وتقرير
الجواب ان الحصر المذكور في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مم ولو سلم ذلك فلا نم
ان توقف الكتاب على تلك المسائل يدل على الاقتصار المذكور فان المراد بتوقف العقائد على الكتاب
انما هو توقف اعتدادها عليه وبتوقف الكتاب على تلك العقائد توقفه على ذاتها واللازم منه
كون ذات العقائد اساس اساس اعتداد العقائد ولا استحالة في ذلك لاختلاف جهتي الاساسية

ثم اقول مبنى السوال المذكور هو حمل العقايد على المسائل الاعتقادية فلك ان تحملها على التصديقات

بتلك المسائل كما هو المتبادر وتمنع قوله ان العقائد من الكلام بناء على جعل الكلام عبارة عن

المسائل كما اشار اليه المحشي في اصل الحاشية قوله ففي هذه القرينة اه اشارة الى جواب سوال

وهو ان يقال ان كون الكلام مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب

والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى وحاصل الجواب انه وان كان الامر كما ذكر الا ان في هذه القرينة

الثانية ترقيا في المدح ومبالغة فيه بالنسبة الى القرينة الاولى لشمول الاولى وعمومها بظاهرها الكتاب

والسنة فانه يصدق على كل منهما انه مبنى علم الشرايع والاحكام بخلاف القرينة الثانية اذ ليس فيها

هذا العموم فانه لا يصدق على شيء منهما انه اساس قواعد العقائد بالمعنى المذكور بل هي مختصة بالمسائل

الكلامية وبالجملة في الفقرة الاولى مدح لعلم الكلام بوصف هو حاصل في غيره ايضا بخلاف الثانية

مدحا له بوصف مختص به وهذا ترق في المدح وتخصيص بعد التعميم للاهتمام فبهذا القدر يخرج عن

التكرار قد يقال الاوجه ان يقال مفاد الاولى ان الكلام مبنى العمل ومفاد الثانية انه مبنى الاعتقاد

وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى وبما قررنا المقام اندفع ما قد قيل

ان قوله هو علم التوحيد بضمير دال على الحصر يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات

غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي في القرينة

الثانية بالوجه المذكور فلا حاجة الى ما يقال في دفعه من انه انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف حتى يكون

القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى

مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله

بخلاف الثانية قال فيما نقل عنه ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس

الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية

تشتمل الكتاب مثل الاولى ثم اجاب عنه بان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان

سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات

العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث اعتداد فلا يكون اساسا لها الا من حيث

هو اساس اقول الاعتراض معارضة تقديرية في قوله بخلاف الثانية وتقريرها لو كان كما ذكرتم دليل

على ان القرينة الثانية لا تشتمل الكتاب لنا دليل على انها تشتمل وهو ان الكتاب اساس الكلام والكلام

اساس العقائد فيكون الكتاب اساس اساس العقائد وهو المط والجواب عنه بوجوه ثلثة الاول منع قوله

قوله الاول منع قوله اه وهو قوله اي الكتاب اه وجه بعضهم منعا للصغرى بانه انما يتم اذا كان

المراد من الاساس ما هو اعم من ما هو بالذات وما هو بالواسطة وهو مراد المتبادر من اساس الشيء ما هو

بالذات واساسية الكتاب للكلام انما هو بالواسطة لاساسيته لجزئه وهو العقايد ثم قال ولما كان هذا المنع سخيفا جدا

فان المتبادر باطل قطعا سلم وانت خبير بان دعوى السخافة والبطلان في غاية السقاطة والخبر ان بل مدار التسليم

هو ارخاء العنان او عدم سراية التبادر لبعض الاخلان

ان الكلام اساس العقائد وتوجيهه انه ان اردتم به ان الكلام اساس العقائد بالذات فهو ممنوع

والاستدلال عليه بان اساس الاساس اساس لا يفيده وهو ظ وان اردتم به ان الكلام اساس العقائد

بالواسطة كما هو الظ من الاستدلال المذكور فهو غير مفيد لان معنى القرينة الثانية ان الكلام اساس

اساس العقائد بالذات اذ هو المتبادر من اساس الشيء فهي بهذا المعنى لا تشتمل ما كان اساس اساس العقائد بالواسطة

كالكتاب والثاني منع قوله والكتاب اساس الكلام وتقديره انه ان اردتم به ان الكتاب اساس الكلام

بمعنى ان المسائل الكلامية كلها تتوقف على الكتاب فهو ممنوع وان اردتم به ان بعض تلك المسائل يتوقف على

الكتاب كما يدل عليه قولكم لان العقائد من الكلام فهو غير مفيد لان اساس الفن ليس الا ما يتوقف عليه ذلك

الفن بجميع اجزائه فاساس الكلام ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله والا لزم ان يكون العلوم العربية كلها اساس

الكلام لتوقف بعض مسائله عليها ويلزم ان يكون الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض فلزوم كل

واحد والثالث منع قوله فالكتاب اساس اساس العقائد وتوجيهه ان يقال قولكم الكتاب اساس الكلام لا يجوز

ان يكون بمعنى ان الكتاب اساس ذات الكلام لان ذات الكلام اساس الكتاب فلا يجوز ان يكون الكتاب

اساس ذات الكلام والا لزم الدور بل معناه انه اساس الكلام والعقائد من حيث الاعتداد فيكون حاصل

الكلام ان الكتاب اساس اعتداد الكلام والكلام اساس العقائد فح ان اردتم بقولكم فالكتاب اساس

اساس العقائد ان الكتاب اساس ذات اساس العقائد فهو ممنوع والدليل الذي ذكر قبله لا يفيده وان

اردتم به ان الكتاب اساس اعتداد اساسها فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يكون ح الكتاب اساس

اساس العقائد من حيث هو ان الكلام اساس اساس العقائد بل يكون اساس اعتداد اساس العقائد والاول

غير الثاني فلا شمول قوله ويمكن ان يقال اه اشارة الى توجيه ثان للفقرة الثانية وهذا التوجيه ايضا

مبني على حمل القاعدة على المعنى اللغوي ونقل عنه توجيه ثالث حيث قال ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى

المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب

والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف

الاصول عليه من حيث ذاته وهذه التوجيهات الثلثة مبنية على جعل الكلام بمعنى المسائل وقد يقال

اراد الشارح بمبنى علم الشرايع والاحكام المسائل الكلامية وباساس قواعد عقائد الاسلام الموضوع والمبادي

فانهما اساس قواعد عقائد الاسلام اعني المسائل الكلامية تحمل على مجموع المبني والاساس بعلم التوحيد

والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب في العلم

او اراد بعلم الشرايع والاحكام معرفة الشرايع والاحكام الجزئية تحدث انا فانا الواحد واحد من

قوله لانه ان الجزء المذكور انسب بمقام الترغيب الى العلم بعلم الكلام وتحصيله او تحصيله

بمقتضى اعادة الموفقة معرفة ووجه الانسبية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبنى علم الشرايع

والاحكام وان مباديه اساس قواعد عقايد الاسلام يجتهد السامع في تحصيله لمبادي مسائله

بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وحدها بذلك

المكلفين وبعقايد الاسلام العقايد القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مبنى
الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان المبنى والاساس للمعرفة والعقائد المذكورتين هو علم الكلام اذ العقائد
انما تصح بالقرض عليها والاتذان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحكم والرسول
وقد يقال اراد بعقائد الاسلام مسائل الكلام واضافة القواعد بيانية فان تلك المسائل قواعد
عقائد الاسلام واساسها واراد باساس قواعد عقائد الاسلام الملكة الحاصلة من تكرر تصديقات
بتلك المسائل من حيث انه يتوصل بها الى معرفة تلك المسائل ويقال ههنا توجيه سابع وهو ان
يقال المراد بقواعد عقائد الاسلام القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من مباحث امور
العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية
وههنا توجيه ثامن اختاره بعض المحشين وهو ان يقال المراد بالشرايع والاحكام وعقائد الاسلام
شيء واحد وهو المسائل الشرعية اعم من الاعتقادية والعملية فان هذه الالفاظ قد تطلق
على هذا المعنى الاعم على ما هو المستفاد من شرح المقاصد وبالقواعد هو تلك المسائل ايضا واضافة
المبنى والاساس بمعنى من والعلم بمعنى اللام والقواعد بيانية فحصول المقام ان المبنى من بين العلوم
المتعلقة بالشرايع والاحكام بالمعنى المذكور العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي
نفس عقائد الاسلام بالمعنى المذكور العام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام ففي
القرينة الاولى مدح للعلم وفي الثانية لمعلومه وههنا وجهان اخران مذكوران في بعض الحواشي الاول
ان يكون الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة وقواعد عقائد الاسلام عن تلك المسائل مجردة عن
البراهين فيصح اعتبار الاساسية والثاني ان يكون الكلام عبارة عن التصديقات والقواعد عن متعلقات
تلك التصديقات ويصح ان يكون التصديق اساسا للمتعلقة لان القضية انما تكون قضية بالفعل
عند تعلق التصديق بها فتلك عشرة كاملة فتأمل فيها واختر ما هو الاوجه قوله اساس العقائد
ادلتها التفصيلية يعني ان المراد بالقواعد هو الادلة التفصيلية للمسائل الاعتقادية الكلامية
فان تلك المسائل تتوقف عليها وتعلم بها فهي اساس العقائد مثلا العالم حادث عقيدة من العقائد
الكلامية وهي تتوقف على دليل كان يقال العالم متغير وكل متغير حادث فهو اساس وموقوف
عليه لها وقس عليه سائر الامثلة قوله وهي تتوقف على هذا العلم اي الادلة التفصيلية تتوقف
على علم الكلام لان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها انما يعرف بعلم الكلام بناء على ان
مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار عند المتأخرين فيكون الكلام اساسا لعقائد

الاسلام

الاسلام فيقال فهذا انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزء منه لا مدح كلام
القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساسا لعقائد الاسلام وايضا المبين في مباحث
النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها واعلى العلوم ما يبين فيه نفسها دون ما يعرضها والا لزم
كون المنطق اعلى من العلم الالهي ولم يقل به احد وبه صرح الشريف في الحواشي العضدية فلو قال
بدل قوله بناء على ان مباحث النظر جزء من الكلام بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل
عليها انما هو في الكلام لم يرد عليه شيء من الاسولة انتهى اقول اولا لا بأس في تخصيص هذه الفقرة
بما يفيد مدح كلام المتأخرين وان كان المختصر في كلام القدماء لا سيما بعد ما ذكر في الفقرة الاولى
ما يفيد مدح الكلاميين وثانيا لا بأس في لزوم كون المنطق اساسا للعقائد بمعنى الموقوف عليه والمحتاج
اليه لتلك العقائد وثالثا كون المبين في مباحث النظر عوارض المبادي لا انفسها لا ينافي كون الكلام
ومباحث النظر اساسا وموقوفا عليه للعقائد بل للعلوم كلها بل الاساسية بالمعنى المذكور مما اتفق
عليه جميع العقلاء ولا يلزم من ذلك ان يكون مباحث النظر اعلى العلوم فان العلو والدنو و
التوسط في العلوم انما هو باعتبار عموم موضوعه وخصوصه وباعتبار شرف مسائله كالكلام
والالهي فان مسائله احوال الاله هكذا تقرر في محله واما ما ذكره من ان اعلى العلوم ما يبين فيه نفس
المبادي فمما لم يقل به احد واما ما ذكره الشريف في هامش الحواشي العضدية فهو ان المنطق لا يبين
فيه المبادي بل يبين عوارضها لا ان اعلى العلوم ما يبين فيه المبادي ولو سلم فلا يلزم من عدم
كونه اعلى بالمعنى المذكور عدم كونه اساسا كما لا يخفى قوله فالمراد هو المعنى الاضافي فعلى هذا قوله الموسوم
بالكلام على ظاهره وايضا فيه اشارة الى تعريف الفن كما قيل قوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي قد يقال
الاولى هو الاول اذ هو بظاهره يختص بكلام اهل السنة فيكون مدحا لكلامهم وترغيبا فيه بناء على ان
المعتزلة نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قوله الموسوم
بالكلام لئلا ينصرف العبارة الى المعنى العلمي فان تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد
والصفات الوسم بخلاف ما اذا اريد به المعنى اللقبي فانه يعم كلام المعتزلة ايضا فيفوت تلك
الدقيقة ويوهم ان الوسم بالاول والمشهور حينئذ لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم قوله فنسبة الوسم اه
ناظر الى التوجيه الاخير اعني ارادة المعنى اللقبي كما هو الظاهر من السوق والملايم للذوق وقيل ناظر
الى كلا التوجيهين فتأمل والاشارة الى الجواب دخل مقدر ناش عن التوجيه الاخير كما صرح به فيما
نقل عنه فكانه قيل لو كان المراد المعنى اللقبي لم يبق وجه للتخصيص العلم بالكلام اذ نسبته الى كليهما

قوله واما ما ذاد الشريف حيث قال لا يقال فيمنع هذا اي منع كون المباحث المنطقية يحتاج اليها للعلوم يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول هو لا يبين مباديها اصلا بل يبين ما يتوقف بمباديها التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ولذلك يستحق ان تسمى وسيلة والة انتهى فحاصل ما ذكره في الجواب منع قول القائل السائل لانه يبين مبادي كثيرة ولا يلزم منه انه لو سلم ذلك لدل على كون المنطق اعلى بل لو سلم ذلك ايضا لا يلزم كون المنطق اعلى ولما كانت المقدمة المذكورة بين البطلان منعها ولم يتعرض لمنع استلزامها المطلوب فتدبر

في بيانه فاجاب بان نسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر الاسماء فهو من قبيل الابهام ثم
الايضاح لا يقال لما كانت التسمية بالكلام اشهر ناسب ان ينسب الوسم الى الثاني دون الاول
ليكون من باب اظهار ما خفي واخفاء ما ظهر لانا نقول هذه نكتة وتلك نكتة اخرى فلكل وجهة
هو موليها وقد يقال في توجيه التخصيص لما كانت تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات
لتحقق معناه اللغوي في اغلب اجزائها واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه
وبينها على ما يجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة
لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة ويمكن ان يقال ايضا لما اراد ذكر الاسمين
كليهما ليحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى كل لطال الكلام ولو نسب الى الاول
فقط او ترك راسا لتوهم عطف الكلام على الصفات فيظن ان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم
في الثاني ليفيد انه اسم اخر مستقل قوله اشارة الى فائدة من فوائده اشارة الى رد ما قيل
ان الاشارة الى بيان الحاجة الى الكلام والى رد ما قيل ايضا ان فائدته منحصرة في هذا المذكور كما
اشار اليه فيما نقل عنه اقول لعل وجه الرد على الاول ان الحاجة الى تدوين الكلام انما هو ما
سيفصله الشارح والى نفس المسائل الكلامية كون خلافها قبيحا لا تحقق الشكوك والاوهام
وايضا هذا المقام مقام المدح للعلم ولبيان الحاجة مقام اخر فلا يناسب جعل ما ذكر فيه لبيان
الحاجة ووجه الرد على الثاني ان فائدته كثيرة جدا كالخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب
الاموال والجزية في الدنيا وكالنيل الى السعادة الابدية والنجاة عن انواع العذاب في العقبى قيل
يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة عن الشكوك والاوهام ان فائدته هو حصول
اليقين والعوائد لازمة لهذه الفائدة فان قلت ان من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها
الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمات الاوهام وكيف
يكون فيه حصول اليقين فالجواب ان الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات هكذا قد يقال
فافهم قوله فلرجحان الشك على الوهم اي لرجحان ظلمة الشك على ظلمة الوهم هذا مبني على حمل
الشك والوهم على ما يتعلق بخلاف العقائد الحقة ولا شك ان الشك فيه اشد ظلمة اقوى
من الوهم فيه فانه لكونه عبارة عن الطرف المرجوح يزول بادنى شيء بخلاف الشك الذي
هو عبارة عن تساوي الطرفين واما اذا حملا على ما يتعلق بنفس العقائد الحقة فالامر بالعكس
فتدبر هذا اذا ابقي الشك والوهم في معناهما الاصطلاحي واما اذا اريد بالشكوك الادلة المعارضة
المساوية

المساوية لادلة اهل السنة والجماعة في الدلالة بحسب الظاهر وبالاوهام الادلة الظنية المخالفة
لادلتهم فالامر ظاهر وكلام اهل السنة والجماعة لكونه مستفادا من الشرع نجاة عن ظلماتها
قوله اضافة الغياهب الى الشك اه اعلم انه شبه الشكوك والاوهام بالليالي في المنع عن الاطلاع
على ما في الاطراف والجوانب استعارة بالكناية واثبت لها الغياهب والظلمات تخييلية فالاضافة
كاضافة الاظفار الى المنية في قوله واذا المنية انشبت اظفارها قيل هي اما من قبيل اللجين الماء
واما من اضافة المسبب الى السبب لانه شبه الحالة اللازمة للشك والوهم وهي الكدورات
الفائضة للنفس من جهة فقدان اليقين بالظلمة في المنع عن الوصول الى المطلوب الفضل للاول
منهما وقيل بل هي من الاول لا من الثاني وانت خبير بان الفضل للمتقدم قوله نجم الملة والدين
قد يقال اضافة النجم الى الملة والدين اما من قبيل اضافة النجم الى معره ففيه تشبيه الملة والدين
بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او من اضافة الى ما يستضيء منه ففيه مدح
بانه يضيء الملة والدين او من اضافة الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه
مدح بان المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه قوله هما متحدان بالذات قيل الاولى ان يقال هما
متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لا واحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا
متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته فتامل قوله ومختلفان
بالاعتبار ومختلفان بالاستعمال ايضا فان الملة لا تضاف الا الى النبي عم كقوله تعالى اتبعوا ملة ابرهيم
ولا يضاف الى الله تع ولا الى احاد الامة بخلاف الدين فانه يضاف الى الله تع لصدوره عنه تعالى
والى النبي عم لظهوره فيه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له قوله فان الشريعة وهي ما شرع الله
تعالى لعباده اي سن لهم وعرف بانه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو
خير بالذات قوله من حيث انها يطاع بها دين فيه اشارة الى ان الدين بمعنى الشريعة ماخوذ من الدين
بمعنى الطاعة ولك ان تجعله ماخوذا من الدين بمعنى الجزاء فان الشريعة المطهرة يجزى لاهلها المتشرعة
فتامل قوله والاملال بمعنى الاملاء فانه يجيء بهذا المعنى وهذا جواب عن السؤال المقدر وهو ان
يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص
كذا نقل عنه رحمه الله فان قلت فلم لم يقل اول الامر تملى وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال اصلا قلت لان
في كون الاملال بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء هكذا قيل وفيه ما فيه فتامل قوله وقيل القائل
هو المحشي صلاح الدين رح وقد سبقه الشريف في شرح المواقف اشار بصيغة التمريض الى ضعفه ولعل

قوله وليس بشيء واما ما قيل في توجيه ذلك من ان الاخير لا يصلح وجها للتسمية لان وجه التسمية يجب ان يكون علة للتسمية والوجه الاخير ليس كذلك اذ لا يصح ان يقال سميت بدار السلام لكون السلام اسما من اسماء الله تعالى لان تسميتها بدار السلام لا يتوقف على كون السلام اسما من اسماء الله تعالى نعم يصح ان يكون وجها للاضافة بان يقال انما اضيف الدار الى السلام تشريفا للمضاف باعتبار شرفية المضاف اليه على طريقة قولهم بيت الله وناقة الله لان السلام اسم من اسماء الله تعالى ولاسمائه تعالى الشرف الاسمى فليس بشيء ايضا اذ الوجه في الحقيقة كون الجنة دار السلام فكانه قيل سميت بدار السلام لكونها دار السلام على ان يكون السلام اسما من اسمائه تعالى واضافة الدار اليه للتشريف ولما كانت كونها دار السلام بالمعنى المذكور ظ ذكره وذكر ان السلام من اسمائه تعالى لخفائه بسبب الاشتراك اللفظي فلا غبار منه

وجه الضعف هو ان هذا القول يقتضي ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع وليس كذلك وقد يقال انها قد جاءت بهذا المعنى ايضا فانه يقال مللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه فليتامل وقد يقال يجوز ان يكون اطلاق الملة على الشريعة باعتبار انها طريقة يسلكونها فانه يقال طريق ممل اي ملحوب ومسلوك قوله سميت بها السلامة اهلها صريح في ان المراد هو المعنى اللقبي وما ذكر من المعاني الثلثة وجوه للتسمية ولهذا ما قيل المراد على الاولين هو اللقبي وعلى الاخير هو الاضافي فليس بشيء فان قلت فلم لم يتعرض لارادة المعنى الاضافي مع انها ايضا تحتمل والمعاني المذكورة جارية فيها ايضا قلت اما لبعدها او اكتفائه بما سبق في مثله ثم السلام في الوجه الاول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظ فالواو في الموضعين بمعنى او لان السلام لا يراد منه الا الواحد لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بان يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصار اليه بلا صارف عن الحقيقة قوله ولان خزنة الجنة وقد يقال ولان الله تعالى يسلم عليهم على ما قيل في تفسير قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم قوله ومعنى هذا الاسم اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ان التشريف يحصل بالاضافة الى اي اسم كان من اسمائه تعالى فما وجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة اليه في تسمية الجنة فاجاب بان معنى هذا الاسم بحسب اصل اللغة هو الذي منه السلام وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظ وهو المناسبة حيث كان لاهل الجنة سلامة هذا واما وجه اختيار هذا الاسم من اسماء الجنة في هذا المقام فهو الرعاية للسجع مع ورود الاستعمال العام قوله وطي الكشح كناية لم يتعرض لاضافة الكشح الى المقال بان يقول وطي كشح المقال عن الشيء كناية عن الاحتراز عنه فيه اشارة الى انه مما لا مدخل لها في اصل المعنى اذ الكناية تتم بدونها ايضا والظ ان تلك الاضافة لادنى ملابسة لوقوع طي الكشح في المقال اي طاويا كشحي في المقال فتامل قيل ملاداده ولهذا ويمكن ان يحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشح لازم لذي الجنب فاسند الى المقال تخييلية كما اسند الاظفار الى المنية في اظفار المنية نشبت بفلان وفيه ان كون الشخص طاويا الكشح للمقال يكون ح ركيك الحال قوله مجموعها بدل من الطرفين هذا على تقدير ملاحظة العطف قبل الربط كما اختاره الشريف في امثاله واما على تقدير ملاحظة الربط قبل العطف فالاطناب بدل من طرف الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه كما اختاره الفاضل العصام في هذا المقام فتامل قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب لتابع واحد وواحد فلم تعدد ههنا وحاصل الجواب ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكان ذكر كل

لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة انما هو عدم مقصوديته بذاك العنوان لا عدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصورية من المتبوعين الاطناب ايضا لكونه احد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل ايضا لكونه عبارة عن المبدل منه

من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه قيل هذا الجواب لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في امثاله تكلف اقول على تقدير ان يكون امثال القولين المذكورين من قبيل ما نحن فيه لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في المجموع لقيام البرهان على ان لمعمول واحد اعرابا واحدا فلا بد من تعدده ولو اعتبارا على انه يمكن ان يقال اذا امكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما ههنا يجعل المجموع تابعا واحدا والا كما في القولين المذكورين يجعل كل واحد تابعا على حدة ثم انه قد يقال الاوجه ان يقال اجرى الاعراب على كل واحد منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منها قابل للاعراب فنفي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفيه ان كون اخر الثاني اخر المجموع يصح ان يكون مرجحا قيل والاولى ان يقال لما كان كل منها كلمة مستقلة دالة على معنى نفسها اجرى على كل واحدة منها اعراب على حدة وهذا قريب الى التوجيه الثاني لكنه ليس بحاسم للشبهة كما لا يخفى قوله ويجوز رفعهما نقل عنه ويجوز نصبهما على المفعولية بتقدير الفعل وهو اعني ولم يتعرض له لعدم شيوع حذف الفعل بخلاف حذف المبتداء انتهى قوله رد الشيخ في بعض كتبه لعله اراد ما ذكره في المطول عند شرح الديباجة وفيه ان ما ذكره هناك ليس بصريح في رد هذا العطف بل صريح كلامه انه من قبيل عطف الانشاء على الاخبار صح هذا او لم يصح ولو سلم فرده مبني على مذهب الخطيب فانه كالسكاكي ذهب الى عدم صحة عطف الانشاء على الاخبار وحتى اول وجعل التراكيب التي يرى ظاهرا انها من قبيل عطف الانشاء على الاخبار من قبيل عطف الانشاء على الانشاء كما صرح به الشارح في مباحث الفصل والوصل من المطول لا على مذهب نفسه كيف وهو قد صرح في مواضع عديدة من كتبه بجواز عطف الانشاء على الاخبار فحاصل اعتراضه هناك ان هذا التركيب بحسب الظ لا يوافق مذهب المص فلا بد من تاويل فح لا يرد عليه ما ذكره المحشي كما لا يخفى قوله بان الجملة الثانية انشائية لان افعال المدح موضوعة لانشاء المدح قوله وكذا على حسبي باعتبار حسبي بمعنى ان العطف على حسبي اما ان يكون بتاويله بجملة او يكون بدون تاويل فعلى الاول يلزم عطف الانشاء على الاخبار وعلى الثاني عطف الجملة على المفرد وهذا غير جائز قطعا واعترض عليه الشريف في حواشي المطول بانه يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس وفيه انه ان اريد انه يجوز ذلك بدون تاويل الجملة بالمفرد او المفرد بالجملة فهو ممنوع وان اريد انه يجوز ولو بتاويل فهو غير مفيد كما لا يخفى قوله انشاء التوكل وقد يقال كونه للانشاء خلاف الظ وخلاف مرتضى صاحبه ولو سلم فهو انشاء

طلب الكفاية لا انشاء التوكل وربما يقال الظ هو الانشائية لعدم الطائل من الاخبار مع اقتضائها المقام وعدم ارتضاء صاحبه مم ولا يجدى رد الشر لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حمل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفايته من غير طلب ويلايمه المدح على وكالته عقيبه انتهى فان قلت لا فائدة في حمل قوله وهو حسبى على الانشاء لانا ننقل الكلام الى عطف ذلك على قوله والله الهادى فان جعل ذلك ايضا لانشاء المدح ننقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا قلنا يمكن ان يقال قوله والله الهادى ليس معطوفا على شىء بل هو جملة دعائية والواو اعتراضية فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وربما يقال او يعتبر فيها عطف القصة قيل الواو للحال والجملة حال مؤكدة فتامل قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة اعترض عليه بانه يشترط فيه ان يكون المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وهو مفقود ههنا والمستند في ذلك بمفهوم القصة وبما ذكره صاحب الكشاف حيث قال يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر وربما يقال تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب فيه تعدد طرفيه في جميع المواد اقول يمكن ان يقال ايضا كلام صاحب الكشاف مبنى على ما هو الاغلب في مواده فلا يجب ذلك في جميع مواده ويدل على ذلك ما ذكره لتأييد اصل كلامه حيث قال كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق اذ ليس في هذا المثال تعدد الجمل ولعل ما ذكره الشريف في حاشيته على الكشاف والمطول من ان هناك جملا متعددة من الطرفين لكنه اقتصر على ما هو العمدة حيث يفهم منه الباقى فتعسف لا يرتكب من غير ضرورة ثابتة على انه يمكن ان يتكلف بمثله في وهو حسبى ونعم الوكيل ايضا كما لا يخفى فيندفع اصل الاعتراض قوله ان يقدر مبتداء اه ظاهره يدل على انه يقدر مبتداء غير ما هو المخصوص بالمدح ولا يخفى عليك ركاكته مع المخصوص بالمدح على انه لا يوافق المنقول عنه فالواجب ان يقدر المبتداء والخبر معا اى وهو مقول في حقه نعم الوكيل كما صرح به الشريف قوله اى وهو نعم الوكيل يشير الى ان المبتداء يقدر مقدما ولا يخفى عليك انه لو قدر موخرا لتم الفصل ايضا ولعله اختار ذلك ليكون مناسبا للمعطوف عليه في تقديم المسند اليه قوله فتكون اخبارية كالاولى فيكون العطف من باب عطف الجملة الاخبارية على الاخبارية فيندفع الاشكال يقال بعد تقدير المبتداء لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة انشائية كما هو قبل التقدير اذ الجملة الاسمية التى خبرها انشاء فلا فائدة في ذلك التقدير

انشاء انشائية ولو اول بذلك لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل والكلام فيه على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل وفيه ان اعتراض الشر لو ثبت لكان في صحة العطف في هذا التركيب مطلقا لا في صحة عطف نعم الوكيل خاصة كما لا يخفى وحاصل اعتراضه ان العطف فيه

منحصر في الاحتمالين المذكورين وكل منهما ليس بصحيح وحاصل هذا الرد منع الانحصار كما ان حاصل الردين الاولين منع لعدم الصحة فلا اعتبار وايضا لا باس بفوت انشاء المدح العام بل الاخبار بالمدح الخاص ابلغ منه حيث يشير الى اشتراك الغير في مدحه تع قوله وايضا يجوز انه يعنى انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى وان كانا مختلفين انشاء واخبارا لانهما مما له محل من الاعراب ويجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعدم جوازه انما هو فيما لا محل له من الاعراب كما تقرر في محله قد يقال وايضا يجوز عطف نعم الوكيل على حسبى بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر ايضا اقول وههنا وجهان اخران احدهما ان يعطف نعم الوكيل على هو حسبى بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل ويعطف هو حسبى على المسئول المعطوف على الهادى بناء على جواز عطف المفرد على الجملة وبالعكس فيما له محل من الاعراب فتدبر وثانيهما ان يعطف نعم الوكيل على مقدر اى نعم الكافى ونعم الوكيل فحذف نعم الكافى لانسياق الذهن اليه من قوله وهو حسبى بل ههنا وجه ثالث وهو ان يقال هو حسبى كناية عن توكلت على الله ونعم الوكيل كناية عن وكلت امرى الى الله فعطف احدهما على الاخر عطف الانشاء على الانشاء قوله ويدل عليه قطعا قيل فيه بحث لانه على تقدير كون الواو من الحكاية يجوز ان يقدر في المعطوف فعل بقرينة ذكره في المعطوف عليه اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل او مبتداء اى قالوا حسبنا الله وهو نعم الوكيل فمع وجود هذين الاحتمالين الظاهرين كيف يدل قطعا على جواز عطف الانشاء على الاخبار والقول بان التقدير خلاف الظ لا يفيد ههنا لانه لا يكون الدلالة قطعية بهذا القدر اللهم الا ان يقال هذه الحجة الزامية والمقصود بها تبكيت الشر انتهى يعنى ان الشر لما لم يجوز تقدير شىء في المعطوف حين رد العطف في التركيب المعروف لم يصح له ان يقدر الفعل او المبتداء في الاية الكريمة فيكون الاية حجة الزامية عليه ودلالتها على ما ذكر قطعية عنده ليحصل التبكيت فتامل ولا تغفل قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى لشارة

الجواب سؤال وهو ان يقال هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان الواو في الاية الكريمة من الحكاية لكنه ممنوع لم لا يجوز ان تكون من المحكي وحاصل الجواب انها من الحكاية لا من المحكي اذ لو كانت من المحكي لزم عطف الانشاء اعني جملة نعم الوكيل على الاخبار وهو جملة حسبنا الله فيما لا محل له من الاعراب وهو غير جائز بالاتفاق فلا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وفيه ان هذا انما يتم لو كانت الواو في الاية الكريمة للعطف وهو ممنوع لجواز ان تكون اعتراضية او حالية او استينافية اللهم الا ان يقال غير العطف خلاف الظاهر فتأويل او يقال كالحجة الزامية والشارح لم يجوز غير العطف والا لجوزه في التركيب المعروف ايضا ولم يتعرض فتأمل قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول اشارة الجواب سؤال مقدر وهو ان يقال الاستدلال المذكور انما يتم لو كانت الاية الكريمة دالة على جواز العطف فيما له محل من الاعراب مطلقا لكنه ممنوع لجواز ان يكون ذلك مختصا بما بعد القول كما في الاية الكريمة وحاصل الجواب ان ذلك ليس مختصا بما بعد القول قال الفاضل العصام في تعليقاته على حاشية الشريف الحق الاختصاص وحسن العطف انه من قبيل عطف الملفوظ على الملفوظ والالفاظ متساوية الاقدام انشاء واخبارا بل افرادا وتركيبا انتهى وقال في الاطول واعلم ان الاظهر ان الاختلاف خبرا وانشاء لا يمنع العطف فيما له محل من الاعراب كما هو ظاهر كلام المتن فبين كلاميه تناف فتأمل لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله وايضا يصح العطف ههنا اذا كانت الجملة الاولى لها محل من الاعراب يصح ان يقصد تشريك الثانية لها في ذلك الاعراب وهذا متحقق في جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول فاذا ثبت بالاية الكريمة جوازه في بعض المواد ثبت جوازه مطلقا فتأمل قوله يحتمل اه خص بذكر احتمال الوجهين الاخيرين من الوجوه الاربعة المذكورة انفا مع ان الاولين ايضا محتملان ههنا لكونهما مردودين عند المستدل بخلاف الاولين قوله بتقدير المبتدأ اه فيه ان هذا الايراد ليس الا ايرادا على بعض الفضلاء الذي رد الشارح رده العطف في التركيب المذكور وذلك انما يكون من طرف الشارح والشارح لا يقول بتقدير المبتدأ والمانع منه رده رأسا وكذا الكلام في قوله او عطف على الخبر المقدم اللهم الا ان يقال هذا الايراد الزامي لا تحقيقي كما يدل عليه تخصيص الاحتمال بهذين الوجهين اللذين ذكرهما المستدل وسلمهما واما ما قيل من ان البعد المهروب عنه في تقدير قلنا هو انه لا يوجد مناسبة معتد بها بين المعطوف عليه وهو الاخبار بان الله كافيهم وبين المعطوف وهو الاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ايضا

لان

لان المفرح وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل اللهم الا ان يقال هذا الايراد الزامي على المستدل حيث صرح به في قول المص ردا على الشارح ففيه انه لا حاجة في دفع هذا الكلام الى الحمل على الالزام فان البعد المهروب عنه ليس ما هو المحرر بل هو ارتكاب التقدير بلا قرينة تدل على المقدر على ان ذلك البعد ليس بموجود في تقدير المبتدأ اذ الممدوح وهو نعم الوكيل بلا تقدير مقول في حقه لا ما ذكره ولو سلم فليس هو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل وان كان لازمه ولو سلم ذلك ايضا فبين التقديرين فرق لشهرة الاول في جعل الانشاء خبرا بخلاف الثاني اذ لم يعهد في عطف الانشاء على الاخبار تقدير قلنا وقيل هذا الاحتمال ليس بصحيح لانه ان قدر المبتدأ مؤخرا كان العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وان قدر مقدما كان تأويلا بعيدا اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا ولم يذكر في المعطوف عليه ههنا اسم الله تع مبتدأ مقدما حتى يكون قرينة على تقديره مقدما في المعطوف ايضا كما كان في كلام الشارح اقول تقدير المبتدأ ولو مؤخرا يخرج الجملة عن الانشائية ويدخلها في الاخبارية كما مر فيما سبق على ان كون التقدير مقدما خلاف المشهور لا يوجب بعدا لا يلتفت اليه ومطلق البعد ليس بمهروب عنه وايضا مجرد الذكر في المعطوف عليه مبتدأ يكفي في القرينة نعم لا يكون مناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه في التقديم والتأخير وذلك لا يوجب البعد المهروب عنه كما لا يخفى قوله او عطف على الخبر المقدم اي بلا تقدير المبتدأ يعني انه يحتمل ايضا ان يكون الواو في الاية الكريمة من المحكي ويكون قوله نعم الوكيل معطوفا على قوله حسبنا على ان يكون حسبنا خبرا مقدما ولفظة مبتدأ مؤخرا فحينئذ لا مجال للعطف فيه ممنوع وقد يقال يبنى هذا الايراد كون حسبنا في الاية الكريمة خبرا مقدما كما صرح به ومبنى الاستدلال كونه مبتدأ كما هو الظاهر المناسب للمقام فلا يرد عليه ذلك على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ مطلقا في البليغ وعند خوف اللبس مطلقا وفيه ان الايراد المذكور في مقابلة الاستدلال القطعي فيكفيه ادنى الاحتمال فلا يفيد البناء المذكور وايضا اضافة حسبنا غير مفيدة للتعريف لكونها من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله فان الحسب بمعنى المحسب على ما في الكشاف ثم انه لا ليس ههنا اذ الوصف متعين للخبر والذات للمبتدأ ووجوب التقديم مطلقا ممنوع ولو في البليغ وربما يقال لو سلم ذلك فيجوز عطف نعم الوكيل على الخبر المؤخر ايضا وهو لفظة الله وعطف الجملة الواقعة في محل المفرد على المفرد جائز على انه يجوز ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله المؤول بمسمى بالله بناء على ان الاصل في تعلق الظرف هو الفعل فيكون جملة انتهى وانت خبير بان هذا على تقدير صحته يكون بحثا

اض واحتمالا ثالثا فى كون الواو فى الاية الكريمة من المحكى فتأمل ثم انه قيل هذا الاحتمال الثانى ساقط
اذ لا يجوز عطف نعم الوكيل على الخبر عند المستدل المذكور فان الانشاء اذا كان خبرا يقتضى التقدير عنده
فكذا اذا كان معطوفا على الاخبر فيلزم التكلف المهروب عنه فان التكلف الذى لا يلتفت اليه فيما ذكره
المستدل ليس كون المقدر لفظه قلنا بل هو مجرد التقدير بلا ضرورة داعية انتهى وانت خبير بان
كون مجرد التقدير تكلفا لا يلتفت اليه عند المستدل لا يستلزم ان لا يجوز عنده كون الانشاء خبرا
اصلا وليس كذلك كما لا يخفى وايضا عدم عده اقتضاء خبرية الانشاء للتقدير ضرورة داعية محل نظر
واعلم ان هذا الاحتمال الثانى مما لا يضر المستدل فانه يكون التركيب ح من باب عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب اللهم الا ان يقال ذكره ههنا لمجرد البحث على قوله اذ لا مجال للعطف فيه كما اشار
اليه بما نقل عنه ههنا حيث قال تقدير المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه
يبطل الطريق المذكور اى طريقا كون الواو من الحكاية لا من المحكى فح يكون حاصل الايراد ان فى هذا
الدليل خللا فى نفسه سواء كان ذلك الخلل مضرا للمستدل فى اصل الاستدلال اولا هذا وقد قيل هذا
المنقول مبنى على ان لا يعتبر تضمن حسبنا معنى يحسبنا والا فلا فرق بين الاحتمالين فى ابطال اصل الاستدلال
ولكون كل منها من عطف الجملة على الجملة اخباريتين انتهى وانت خبير بان اعتبار التضمن فى حسبنا
لا يستلزم كون نعم الوكيل جملة اخبارية ولا يمكن ان يقال انه مبنى على وجوب التأويل المشهور
فى جعل الانشاء خبرا فى حصول عطف الانشاء على الاخبار ايضا بناء على ان المعطوف على الخبر
فى حكم الخبر فانه على تقدير ذلك التأويل يكون مفردا لا جملة ولا ان يقال انه مبنى على تقدير الفعل
ان يقال فى حقه نعم الوكيل فانه يلزم التأويل الذى لا يلتفت اليه على انه على تقدير عدم اعتبار
التضمن يبطل اصل الاستدلال كما يبطل الطريق المذكور لكون التركيب ح من باب عطف الانشاء المذكور
على المفرد كما اعترف به هذا القائل فينافيه المنقول المذكور قوله ثم ان حسن المثال اه وقد يقال
حسنه امر ذوقى لا يمكن اثباته بالبرهان فلا يصح منعه على ان تقدير المبتداء لا يغنيه عن تأويل
فى الخبر فتأويل الانشاء فى المثال بقولنا جاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير وربما يقال دعوى
البداهة فى محل النزاع مجرد تصور والعلاوة لا يلتفت اليها لان من ادعى حسن المثال اعتبر
انما فى تقدير المبتداء فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه ولم يؤوله بان يقول وهو صبح وممدوح
وكالته فالمنع مبنى عليه نعم منع الحسن بدون التقدير لا يلايم ما اعتبره فى كلام الشروح عطف القصة على القصة
اقول يمكن ان يقال الكلام ههنا فى الحسن وما سبق من عطف القصة انما هو لاصل الصحة وايضا من ادعى
الحسن

الحسن لم يعتبر عطف القصة فيجوز ان يكون المنع مبنيا عليه على ان اعتباره ذلك ينفع المانع
فى اصل غرضه ويضر المستدل كما لا يخفى ثم اقول يمكن الجواب ايضا عن العلاوة بان اولوية التأويل
من التقدير لا يضر المانع بل ينفعه ويضر المستدل كما لا يخفى فلا يصح المقابلة بها عليها هذا وقد قيل
على المحشى منع الحسن مما لا يفيد ههنا فان اصل الجواز كاف فى الغرض اقول منع الحسن مبنى على دعوى
الحسن على ان عدم الحسن بمنزلة عدم الجواز فى باب البلاغة واعلم ان التوجيه التركيب المذكور وجوها
منها العطف على جملة هو حسبى بالارادة منها انشاء التوكل او باعتبار عطف القصة على القصة
وهذان للمحشى الخيالى ومنها العطف على حسبى بلا تأويل او بتأويل بيحسبنى بناء على جواز عطف
الجملة على المفرد وعطف الانشاء فيما له محل من الاعراب او على جملة هو حسبى بتقدير المبتداء فى المعطوف
وهذه الثلثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسبى بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل
العصام او بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته اى العطف على الجملة الاولى مرادا بها انشاء طلب الكفاية
وهذا للمحشى الكستلى ومنها العطف على هو حسبى بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل او بجعلها
كنايتين عن توكلت على الله وعن وكلت امرى الى الله ومنها العطف على مقدر وهو نعم الكافى او
نعم الهادى او نعم المسئول وهذه الثلثة للفقير ومنها العطف باعتبار الاصل بناء على ان يكون الانشاء
لانشاء المدح عارضة او بتأويل نعم الوكيل بالجملة الخبرية اى هو كيل يستحق المدح او بالبناء على مذهب
كثير من النحاة المجوزين لعطف الانشاء على الخبر وبالعكس لا على مذهب البيانيين المانعين له على ما
ذكره الدمامينى ومنها كون الواو استينافية او اعتراضية او حالية وهذه الستة لبعض الاساتذ
فهذه سبعة عشر وجها فتدبر قوله نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا اعلم ان فى القضية عند
قدماء المنطقيين نسبة واحدة هى الوقوع او اللاوقوع بمعنى اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده
معه واما عند متأخريهم ففيها نسبتان الاولى النسبة الثبوتية المسماة بالنسبة بين بين ومورد
الايجاب والسلب وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع فى الموجبة والسالبة والثانية الوقوع
او اللاوقوع اى وقوع النسبة الثبوتية او لا وقوعها بمعنى مطابقتها للواقع ونفس الامر وعدم مطابقتها له
فالوقوع واللاوقوع عند القدماء صفتان للمحمول وعند المتأخرين صفتان للنسبة الثبوتية ثم الايجاب
والسلب يطلقان على الوقوع واللاوقوع وعلى الايقاع والانتزاع بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة كما ذكره الشارح فى شرح للقاضى اذا تقرر هذا فنقول المراد بالنسبة ههنا اما
الوقوع واللاوقوع او النسبة الثبوتية الشاملة للتامة الخبرية والناقصة التقييدية او هى بمعنى

بمعنى تعلق احد الامرين بالاخر مطلقا سواء كان خبريا او انشائيا او تقييديا فحمل الاخرين قوله ايجابا
او سلبا مرادا بهما الوقوع واللاوقوع للاحتراز عن غير الخبرية وعلى الاول للتوضيح والتفصيل و
على كل تقدير يكون هذا المعنى الاول للحكم عبارة عن الوقوع او اللاوقوع ولا يصح ان يراد بالايجاب
والسلب ههنا الايقاع والانتزاع والاوجه هذا المعنى الى المعنى الثاني كما لا يخفى اللهم الا ان يؤول
وبهذا التقرير سقط ما قد قيل ان قوله ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة هو النسبة التامة
الخبرية وان الحكم قد يطلق على نفس الوقوع واللاوقوع ايضا ولم يتعرض له المحشي لقلته قوله
ادراك وقوع النسبة او ان حمل التركيب على مذهب المتأخرين فالاوظ فانه يراد بالنسبة النسبة
الثبوتية وبوقوعها ان النسبة واقعة فان المصدر المضاف كوقوع النسبة مثلا اذا كان متعلقا للعلم
والادراك يحتمل ثلثة معان الاول ان يكون متعلق الادراك هو المضاف وحده فيكون الاضافة
لتعيين متعلق الادراك والثاني ان يكون المتعلق هو المضاف مع الاضافة اعني النسبة التقييدية
المتعلقة للتصور فقط الثالث ان يكون المتعلق هو المضاف مع الاضافة والمضاف اليه اعني النسبة
التامة الخبرية المتعلقة للتصديق فهذا الادراك على الاول ادراك المفرد وعلى الثاني ادراك المركب
الاضافي وعلى الثالث ادراك المركب التام الخبري كذا ذكره داود في حاشيته على الحاشية الصوى
فيراد ههنا المعنى الثالث بقرينة ان المقام مقام الحكم واما اذا حمل التركيب على مذهب المتقدمين
فالمراد بالنسبة هو النسبة التامة الخبرية اعني الوقوع واللاوقوع فاضافة الوقوع اليها بيانية
والمعنى ادراك الوقوع الذي هو النسبة على وجه الاذعان او اللاوقوع كذلك وبهذا التوجيه يندفع
ما قد قيل انه لا يجوز ان يراد بالنسبة ههنا النسبة التامة الخبرية فان الحكم ليس ادراك وقوعها بل هو
ادراك نفسها على وجه الاذعان قوله يلزم انحصار مسائل الكلام اه لكنها غير منحصرة فيه وفيه
انه ان اريد انه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب او اخواته حالا فاللزوم ممنوع فان
كون العلم متعلقا بتلك الاحكام لا يقتضي ان يكون محمولات مسائله كذلك وان اريد انه يلزم
انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك اما حالا واما مآلا فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فان
مسائل الكلام كلها راجعة الى وجوب الاعتقاد والتحبابه مثلا قولنا في الكلام الله تعالى واحد
يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بواحدانيته تعالى قوله لانه وان عمم اه حاصل الاستدلال ان المعنى
الاخير ههنا يتوقف على التكلف الذي لا يلتفت اليه في امثال هذا المقام وكل ما هذا شانه فهو غير مراد
قوله على التجريد في الاول او التأكيد في الثاني المراد بالاول هو لفظ الاحكام وبالثاني هو لفظ الشرعية
والمعنى

والمعنى يحمل الاحكام على التجريد ويراد بها الخطابات مطلقا ليندفع كلا المحذورين اعني لزوم الانحصار
والاستدراك او يحمل الاحكام على الحقيقة ويحمل الشرعية على التأكيد بما يفهم في ضمن الاحكام
ليندفع المحذور الثاني فقط وهذا اولى من جعل التجريد والتأكيد كليهما جوابا عن لزوم
الاستدراك فقط كما قد قيل ومن تخصيص التجريد بالجواب عن لزوم الانحصار والتأكيد
بالجواب عن المحذور الثاني بحمل الاول والثاني في عبارة المحشي على السؤال الاول والثاني وتقدير
الجواب مضافا اليهما كما ربما يقال فانه يرد عليهما انه بالحمل على التجريد يندفع المحذوران كلاهما
فالتخصيص باحدهما تقصير قوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي بان يكون الحكم مطلقا عبارة
عن الخطاب مطلقا في يندفع المحذوران كلاهما فتامل قوله فوجهه ظ فانه على هذا يمكن ان يحمل
العلم على المسائل وعلى التصديق بها وعلى الملكة الحاصلة من تكرر ذلك التصديق فان كلا من هذه
الثلثة يغاير الحكم بالمعنى الاول الذي هو عبارة عن الوقوع واللاوقوع ويوجد المناسبة والتعلق
بينهما كما لا يخفى قوله في يجعل العلماء عبارة عن المسائل والملكة حتى يكونا مغايرين للحكم بالمعنى الثاني
الذي هو عبارة عن الادراك والتصديق واما اذا جعلا عبارتين عن التصديق بالمسائل فلا يكونان
مغايرين للحكم بذلك المعنى فلا يصح قوله العلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية اللهم الا ان يقال ان
جملة التصديقات التي العلم عبارة عنها متعلقة بما هي متألفة منه اعني التصديقات المخصوصة
او يقال ان التصديق تابع على مذهب الامام متعلق الحكم الذي هو جزء منه ولا يخفى انه تكلف وتعسف كما اشار
اليه فيما نقل عنه ههنا ثم ان هذا الكلام من المحشي رد لما يكاد ان يتوهم ههنا لما ذكره الشرح في التلويح
من انه لا يجوز ان يكون المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني لانه علم والفقه والكلام ليسا علمين بالعلوم الشرعية
فلو حمل الحكم ههنا على المعنى الثاني لم يصح قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى اه ولا قوله وسموا ما يفيد
معرفة الاحكام العملية اه ووجه الرد ظ قوله لان وجوده تعالى ووحدته وكذا التصديق بهما لا يتوقف
على الشرع قوله فالاوظ الظاهر من السباق والسياق ان مراده انه على تقدير ارادة مطلق التعلق لا
يحتاج الى التأويل وتكلف في كلا الموضعين ويكون الاعتقاد في الموضع الثاني على ظاهره سواء كان الاحكام
بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني وقيل فيه نظر فانه يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات على تقدير كون الاحكام
بالمعنى الثاني وان كان المراد مطلق التعلق والا لزم تعلق الشيء بنفسه كما لا يخفى اقول يندفع هذا النظر
بان يراد بالاعتقاد ما يحصل من الصدر من الحالة الحاصلة عقيب الاعتقاد بالمعنى المصدري وربما يقال
يندفع بان يراد تعلق الافراد بالكل ويقال يندفع بان يراد تعلق ذي الغاية بالغاية ولك ان تحمل الاعتقاد

على مذهب الامام في التصديق حتى يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم او الجزء بالكل فتدبر وانما لم يعتبره
ذكره ههنا يشعر باختصاصه بالشق الاول من الترديد وليس كذلك كما لا يخفى فالاولى ذكره اما قبل
الترديد او بعد الشق الثاني قوله لان تعلقها اه وذلك لان العمل موضوع والكيفية محمول والحكم بكلا
المعنيين المذكورين يتعلق بالمحمول اولا وبالموضوع ثانيا وتعلق عامة الاحكام الثابتة ليس كذلك فيه نظر
لما سلفناه لك اللهم الا ان يقال المراد تعلق الاحكام اولا بالعمل انما هو من حيث كيفية العمل حالا
ومآلا وتعلق عامة الاحكام الثابتة ليس كذلك بل هو كذلك في المآل فقط قوله تعلق الاسناد ناظر
الى المعنى الاول للحكم كما ان قوله او التصديق بالقضية ناظر الى المعنى الثاني له وفيه نظر فان تعلق
الاحكام بكيفية العمل او بالاعتقاد لا يصح ان يكون من قبيل تعلق الاسناد بطرفيه بل باحد طرفيه
وربما يقال ارادة هذا التعلق ههنا بطريق ان يكون المتعلق من الطرفين ولا حاجة الى ان يقال
المراد تعلقه باحد طرفيه واكتفى بالدلالة الالتزامية فتأمل قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات
قد قيل ان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين مع النسبة فلا يصح تعلق الحكم به على اول الارادتين
فهذا التأويل لا ينطبق الحق اللهم الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه او بجزئه
او بمتعلقه وربما يقال يراد بالمعتقد مجرد الطرفين على اول الارادتين ومجموع الطرفين والنسبة على
ثانيهما فتأمل قوله وفيه اشارة اي حين اذا اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق
التصديق بالقضية في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه العمل ووجه الاشارة
ان طرفي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما ههنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتا وموصوفا
اولى بالموضوعية والكيفية لكونها عرضا وصفة اولى بالمحمولية هذا ولا تلتفت الى ما صدر عن بعض
الاوهام من جزافات الكلام قوله لان قولنا الوقت سبب اه وقيل ما حاصله ان هذا الدليل لا يستلزم
المدعى فان موضوع المسئلة لا يجب ان يكون موضوع العلم بل قد يكون نوعا من انواعه او عرضا
ذاتيا له فموضوع المسئلة اعم من موضوع العلم وفيه ان عدم كون الوقت من انواع العمل ومن
اعراضه الذاتية ايضا ظاهر لا سترة فيه فحاصل الاستدلال ان موضوع هذه المسئلة هو الوقت
وهو ليس بعمل ولا نوعا من انواعه ولا عرضا ذاتيا له فدل ذلك على ان موضوع الفقه اعم من العمل
قوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة اه وقيل موضوع العلم هو العمل مطلقا اعم من
ان يكون عمل الجوارح او عمل القلب والنية عمل القلب فلا حاجة الى التأويل المذكور وفيه
ان موضوع الفقه يجب ان يكون عمل الجوارح لا ما يعمه وعمل القلب والا لزم اندراج بعض مسائل

الكلام

الكلام كقولهم معرفة الله تعالى واجبة في الفقه كما لا يخفى فالاحتياج الى التأويل ثابت قوله في قوة قولنا الوضوء
بل عن حال النية والبحث في العلوم يجب ان يكون عن احوال الموضوع غاية ما في الباب ان الوضوء ظرف
لمندوبية النية اللهم الا ان يقال كون النية مندوبة في الوضوء حال من احوال الوضوء وان كان مجرد
المندوبية حال النية كما قالوا في زيد ابوه قائم ان قائم الاب وصف زيد وان اصل القيام وصف الاب فتأمل
قوله على ما قيل هذا يشعر بالخلاف وهو مناف لقوله ولم يقل به احد اللهم الا ان يحمل الاول على الظاهر
والثاني على الحقيقة والمعنى لم يقل به احد في الحقيقة وان قال به البعض بحسب الظاهر او بطريق قوله على ما
قيل على النفي او يكون متعلقا بالاشارة قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين قد يقال
بل هو من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا فان المعمول الاول
ههنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط وفيه انه لا يكون من قبيل العطف على معمولي عاملين
متحدين لا مختلفين اذ المعمول الاول في منصوب كالمعمول الثاني ويقال قد قيل يجوز ان يكون لفظ
العلم مرفوعا خبر المبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد
والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي سمي العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات
فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة ويحتمل ان يكون قوله بالثانية مبتدأ ولفظ العلم خبره
على ان يكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر قوله وبه اي بقوله المذكور في التلويح
يظهر اه حيث جعل فيه كون الاجماع حجة من الاحكام الاعتقادية الاصلية التي عبر عنها ههنا
بالثانية كما هو المستفاد من التمثيل فدل ذلك على ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم
التوحيد والصفات والا لزم ان يكون حجية الاجماع من مسائله لكن اللازم منتف لان حجية الاجماع
من مسائل اصول الفقه فيلزم ان لا يكون من مسائل الكلام وحاصل الجواب انا لا نم ان كون حجية الاجماع
من مسائل اصول الفقه يستلزم ان لا يكون من مسائل الكلام لجواز ان يكون هذه المسئلة من المسائل
المشتركة بين هذين العلمين وقد يقال في الجواب عن اصل الاعتراض ان حجية الاجماع ليست من مسائل
اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يثبت
فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل الاصول بل الحق انها من مبادئه الكلامية وقيل هذا مردود
فان الذي لا يثبت في العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في
اصول الفقه وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية هو اول المتنازع فيه بل هي من حيثية
الموضوع التي لا تثبت في العلم كوجود الموضوع فتدبر قوله والمغايرة بحسب جهة البحث اه اشارة

الجواب سؤال مقدر تقريره انه لا يجوز ان يكون هذه المسئلة بين الاصوليين فان المغايرة
واجبة بين مسائل العلوم وحاصل الجواب ان المغايرة بالحيثية كافية وهي ثابتة ههنا فان البحث
عن حجية الاجماع في علم الكلام انما هو من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بناء على ان
موضوع الكلام هو المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية واما البحث عنها في علم
الاصول فمن حيث انه يستنبط منها الاحكام الشرعية قوله يشير الى ان له مباحث اخرى اه يريد
الرد على المحشي صلاح الدين حيث قال قوله لما ان ذلك المشهور مباحثه يشير الى ان موضوع الكلام
اعم من ذات الله تعالى وصفاته والا لكان بحث التوحيد والصفات جملة مباحثه لا المشهور ها لان النبوات
والامامة راجعة الى صفة الارسال ونصب الامام وحاصل الرد ان ذلك القول انما يشير الى ان له
مباحث اخرى وذلك لا يقتضي عموم موضوع الكلام بل لو كان موضوعه ذات الله تعالى فقط كما قيل يصح
ذلك ايضا فان المراد بالصفات ههنا الصفات الذاتية الوجودية بحكم ان المطلق ينصرف الى الكامل ولهذا
لم يعدوا مباحث الاحوال اه بل نقول ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ولم يقتصر على علم الصفات
قد يقال لا حاجة الى هذا فان المتبادر من الصفة ما هو بعد الوجود فاثبات الواجب تعالى خارج عن مباحث
التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد
وبحث الصفات فخرج عنها ما عداها من الاحوال والافعال والنبوة والامامة فتأمل قوله
على ان الامامة اه علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة لما كان لقائل ان يقول ان الاصل ان يجرى المطلق
على اطلاقه فيكون المراد بالصفات ما هو اعم من الذاتية الوجودية وغيرها فلا يصح الاشارة المذكورة
على تقدير ان يكون موضوع الكلام ذات الله تعالى وما ذكر من عدم عدهم تلك المباحث من مباحث الصفات
في مقام اخر لا يدل على ان المراد بها ههنا هو الذاتية الوجودية بادر الى التسليم فقال على ان الامامة اه
يعني انه لو سلم ان المراد بالصفات ههنا ما هو الاعم لصحت الاشارة المذكورة ايضا ولو على تقدير خصوص
الموضوع فان مباحث الامامة من المسائل الفقهية التي يبحث فيها عن كيفية العمل عندنا فهي خارجة
عن مباحث التوحيد والصفات مع انها من مباحث الكلام ومقاصده كما صرح به الشارح في اخر
هذا الكتاب فثبت ان للكلام مباحث اخرى وهو المطلوب وهذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا
المقام لكن فيه انه لا وجه لجعل المسئلة الفقهية المتعلقة بكيفية العمل من مباحث الكلام ومقاصده المتعلقة
بالاعتقاد لا سيما على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى فقط وكلام الشارح في اخر هذا الكتاب ليس بنص في جعل
الامامة من مقاصد الكلام وعبارته في شرح المقاصد صريحة في جعلها من الملحقات والاستطراديات
قوله

قوله مع الاشارة الى دفع ما يقال اي الجواب سؤال يرد على دعوى شرف العلم وغايته الحميدة
تقرير السؤال لو كان له شرف وغاية حميدة لما اهملوه بترك تدوينه لكنهم اهملوه بترك تدوينه اذ لم يكن
تدوينه في عهده عليه السلام ولا في عهد الصحابة والتابعين فدل ذلك على ان ليس له شرف ولا عاقبة حميدة و
حاصل الجواب منع الملازمة اي لا نسلم انه لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه بترك تدوينه لجواز
ان يكون اهمالهم عن التدوين لاستغنائهم عنه بمثل ما ذكر من الاسباب ولقائل ان يقول الملازمة ثابتة
لانه لو كان له شرف لما اهملوه بل دونوه ليكون ضماما لمن يأتي بعدهم واعانة لهم كما جعلوا القرآن لذلك
وان كانوا مستغنين ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بمنع بطلان التالي فان الامام الاعظم رحمه الله قد صنف
الفقه الاكبر في الكلام مع انه من التابعين كما نقل عن الفتاوى السراجية وكذا الامام مالك دون الفقه
مع انه من التابعين كما ستعرف به المحشي ويمكن حمل كلام الشارح على هذا حيث جعل استغنائهم منتهيا الى ان حدث
الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمين
الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين فدون قوله مع ما عطف عليه اشارة الى ان علة الاستغناء
عن تدوين العلمين مجموع المعطوف عليه والمعطوف لا كل واحد منهما على سبيل الاستقلال وذلك لان في كون
الاول بالنظر الى تدوين الكلام والثاني بالنظر الى تدوين الفقه والمراد بالمعطوف عليه قوله ولقلة الوقائع
والاختلافات فانه معطوف على قوله لصفاء عقائدهم كما يدل عليه اعادة اللام الجارة لا على قرب العهد
كما توهم قوله للاهتمام اي الاهتمام بغير الاختصاص كالعناية بالدليل الذي هو الاصل وكورود الحكم
ابتداء مدللا فانه يندفع به الشبهة من اول الامر وغير ذلك مثل كون الغرض متعلقا بالسبب او بالحكم
كذا نقل عنه ههنا قوله اي بسبب استغنائهم هذه الامور لا ما توهم يريد ان الاختصاص اضافي لا حقيقي قوله
ان قلت اه نقض على التعريف المستفاد من قوله وسموا ما يفيده اه وحاصله انه لا يصدق على شيء من معرف
وحاصل الجواب تحرير المعرف وبيان صدق التعريف عليه اعلم ان اسماء العلوم المدونة تطلق على معان
احدها المسائل المخصوصة والثاني التصديق بتلك المسائل والثالث الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات
والرابع مجموع المسائل والمبادي والموضوعات فمبنى السؤال على جعل التعريف المذكور تعريفا للفقه بمعنى
الثاني ومبنى الجواب على جعله تعريفا له بمعناه الاول هذا قد يقال هذا تكلف بارد والجواب انما هو
حمل الافادة على معنى الاشتمال وجعل المعرف بمعنى مجموع التصديقات بالمسائل والمبادي والموضوعات وجعل
المعرف بمعنى ما يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه او جعله بمعنى مجموع
تصديقات المسائل فمعنى التعريف ما يشتمل على معرفة كل حكم فان معرفة الجميع يشتمل على معرفة كل واحد

من الاجزاء وانت خبير بانه تكلف وتعسف ولا يرتكب امثاله في التعريفات سيما عند وجود الادفى
منه في التكلفات قوله هو المسائل المدللة يشير الى ان مسائل الفقه كلها نظرية ماخوذة من الادلة الشرعية
ولذا ذكروا في تعريفه قولهم عن ادلتها التفصيلية قوله فان من طالعها ووقف اه اشارة الى بيان
صدق التعريف على المعرف بعد التحرير المذكور وذلك لان من طالع تلك المسائل المدللة ووقف على ادلتها
التفصيلية حصل له معرفة الاحكام اى معرفة تلك المسائل مفيدة لمعرفة انفسها فيصدق عليها التعريف
المذكور وقد يقال هذا قول بافادة المعلوم لعلمه وذلك مما لم يتفوه به محصل وقد اجاب عنه المحشي فيما نقل
عنه هاهنا حيث قال وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي وقد يقال
عليه ايضا هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل هو الالفاظ الدالة عليها فيلزم اطلاق اسم العلم على تلك
الالفاظ وذلك مما لم يرد في شيء من الاستعمالات فاجاب عنه ايضا في [illegible] المنقول حيث قال ومن البين في ذلك
قولهم معنى قولنا المقدمة في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه
السيد الشريف الجرجاني في حاشية المطول يعني ان المراد من خبر الرسول عليه السلام هو المعنى لا اللفظ
فان كنت في شك في ذلك فقولهم معنى قولنا اه بين صريح فيما ذكرنا وقد يجاب عنه ايضا بان معناها
يفيد معلوم يفيد الفاظه المدونة معرفته الا انه نسب الافادة الى المعاني مجازا اقول لو جاز امثاله
هذا في التعريفات فكون المعنى معلوم يفيد ادلته المقرونة به معرفته اوضح وانسب بالمقام فتدبر قوله
ولك ان تقول اه يعني لو سلم ان الفقه هو معرفة الاحكام كما قال به السائل لكنه معرفة الاحكام الكلية والمراد
بمعرفة الاحكام المذكورة في التعريف هو معرفة الاحكام الجزئية لا الكلية فيصدق التعريف على المعرف اذ يصح
ان يقال العلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مثلا يفيد معرفة وجوب صلوة
زيد واورد عليه بانه يأبى عنه قوله عن ادلتها التفصيلية فان الماخوذ من الادلة التفصيلية انما هو المعرفة الكلية
الجزئية واجيب بان المعرفة الجزئية ايضا مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير في ادلتها راجع الى الاحكام
باعتبار انه كناية عن المعرفة وقوله عن ادلتها حال من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون تلك الاحكام الكلية ماخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها وقد يقال ايضا
في الرد عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الفقه فلا يتصور مثله في الاصوليين اذ قد يكون مسائلها شخصية
كقولنا الله تع متكلم وربما يقال امثاله وان كانت شخصية لكنها في قوة الكلية فان قولنا الله تع متكلم في قوة قولنا
كل ما نقل الينا في المصاحف تواترا كلام تع وفي هذا القياس فتأمل واما ما قيل انه لا يجوز ان يحمل المعرفة في تعريف
الاصوليين على المعرفة الجزئية فهو اوهن من بيت العنكبوت اذ لا منع لان يقال ان العلم بالاحكام الكلية

يفيد

يفيد معرفة الاحكام احوال الادلة الجزئية ومعرفة العقائد الجزئية ثم يمكن ان يقال لا بأس بعدم جريان هذا
التوجيه في الاصوليين وكونه خاصا بعلم الفقه مع انه يمكن ان يكون المعرفة في بيان الاصوليين معطوفا على
الموصول لا على معرفة الاحكام كما يجيء قوله والتغاير الاعتباري كاف في الافادة هذا جواب ثالث عن النقض
المذكور وحاصله انه لو سلم ان المعرفة الماخوذة في التعريف ايضا معرفة الاحكام الكلية يصح التعريف المذكور
ايضا فان تلك المعرفة مفيدة باعتبار ومفادة باعتبار اخر فان التغاير الاعتباري بين المفيد و
المفاد كاف في اطلاق لفظ الافادة كما في قولهم علم زيد يفيد صفة كمال مرادا بصفة الكمال نفس ذلك
العلم فتأمل فمعرفة الاحكام باعتبار ذاتها مفيدة وباعتبار حصولها في النفس مفادة او هي باعتبار
تعلقها بالمعلوم مفادة او هي باعتبار ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف مفيدة وباعتبار ثبوتها
من حيث هي هي مفادة على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت وصف كمال قيل الاولى ان يقال انها
من حيث هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة قوله يأبى عنه وجه الاباء ان الاوصاف المذكورة
لا تضاف الى الملكة لا حقيقة ولا عرفا وانما تضاف الى المسائل حقيقة والى التصديق بها عرفا كما اشار اليه فيما
نقل عنه هاهنا [illegible] وهاهنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المعرفة هاهنا
احدى الملكتين ولا تسميتهم اياها بالفقه وليس في كلام الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ما هو
المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين دونوا وسموا ما هو حاصل لهم
وقت التدوين من الملكة بالفقه اه بل لو جعل ما ذكره او لا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا
اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تنبيها على ان اسماء
العلوم تطلق على هذه المعاني الثلثة لكان احسن والطف قوله لزم فقاهة المقلد اى فقاهة المقلد العالم
بالمسائل التي كان الفقه عبارة عنها وذلك لان العالم بمسائل العلم ينسب الى ذلك العلم فيقال مثلا للعالم بالمسائل
الكلامية متكلم وللعالم بالمسائل الحكمية حكيم الى غير ذلك فاذا كان الفقه عبارة عن المسائل المدللة لزم ان يكون العالم
بتلك المسائل فقيها وان كان مقلدا ولا يخفى عليك ان هذا لا يتوقف على ان يكون المعرفة المفادة المذكورة في التعريف
فقها فلا وجه له لكن ربما يقال من انه لا ظهور لهذا الورود اذ المعرفة المستفادة من المسائل المدللة يجوز ان لا يكون
فقها اذا لم يحصل بطريق الاستنباط نعم يتوجه عليه ان العالم بالمسائل مطلقا يجوز ان لا ينسب الى ذلك العلم بل
انما ينسب اليه اذا كان علمه على وجه الاستنباط وقيل والمقلد انما يحصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهته
وان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل
فلا يضر فقاهته وفيه انه من قبيل الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة

المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط
ويطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره
هو المجتهد بالمعنى الثاني فلا مقابلة والحاصل ان المطالعة والوقوف على الادلة وان افاد المعرفة بالدليل الا انه لا يكون
على وجه الاستنباط فافهم فان قلت هذا السؤال كما يرد على اول الاجوبة يرد على الثاني والثالث ايضا فان
المقلد قد يكون له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية او المعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها
فيلزم ان يكون فقيها بل وروده عليهما اظهر من وروده على الاول فما وجه التخصيص قلت يندفع عنهما بحمل المعرفة
بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارة لا يوجد في المجتهد ايضا فان الامارة لا تفيد الا الظن
فكيف يكون العلم الحاصل منها يقينيا قلت اجاب عنه شارح المختصر وفصل السيد الشريف في حاشيته عليه بان المجتهد
اذا حصل له من نظره في امارة ظن بحكم جزم بوجوب عمله بمقتضاه بناء على انعقاد الاجماع على ان يجب على المجتهد
العمل بمقتضى ظنه فقد حصل له اليقين من الامارة واما المقلد فظنه لا يفيده اليقين اذ لم ينعقد اجماع على وجوب
اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه وههنا ابحاث فليطلب من حاشية الشريف على شرح المختصر عند تعريف الفقه
قوله متعلق بالمعرفة الظاهر ان المراد هو التعلق اللغوي وهو الارتباط على ان يكون ظرفا مستقرا حالا عن المعرفة
اي حال كون تلك المعرفة حاصلة عن ادلة الاحكام التفصيلية واحترز به عن كونه متعلقا بالاحكام فانه يدخل في علم
جبرائيل والرسول عم فيحتاج الى قيد زائد كالاستدلال وعن كونه حالا عن ضميره بفيد على ان يكون ضمير ادلتها
راجعا الى الموصول باعتبار كونه كناية عن المعرفة لانه بعيد لفظا ومعنى قوله وكونها عن الادلة اه تحقيق للمقام
ودفع شبهة تتوهم ههنا من انه لابد من زيادة قيد الاستدلال ليحترز به عما يحصل بالضرورة كعلم جبرائيل والرسول
عم كما زاده الجمهور في المشهور قوله مشعر بالاستدلال فيه ان اشعاره بطريق الالتزام وهو مهجور في التعريفات
كذا نقل عنه ويمكن ان يقال ان الدلالة على الحيثية صريحة لتبادرها كما ذكره الشريف في حاشية المختصر فيكون
الاشعار بطريق المطابقة لا بطريق الالتزام والقول بان التبادر لا يوجب المطابقة مدفوع بقولهم التبادر
اقوى من امارات الحقيقة على ان المهجور انما هو الالتزام بدون قرينة واضحة كما ذكره الشريف في حاشية شرح
الشمسية والتبادر من اوضح القرائن قوله بملاحظة الحيثية فيه تعريض على الشريف في حاشية المختصر حيث علل الاشعار
المذكور بقوله لان الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها ووجه التعريض انه لا منافاة بين المعية زمانا
والتأخر ذاتا كما ذكره الشريف في حاشية المختصر والحاصل ان قيد الحيثية ملحوظ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات وان حذفت عن اللفظ لكثرة الوضوح كما صرح به الشارح في التلويح فاذا لوحظ ههنا اختص
التعريف بالاستدلالي فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا قوله فيخرج علم جبرائيل

والرسول عم

حاشية: تحصيل اليقين من الامارة ... فان قلت ... عنه ... لا يوجد في ... المجتهد ... مختصا ... عندهم

والرسول عم م يعني ان علمهما بالاحكام مما يفيد الاحكام فيدخل في قوله ما يفيد معرفة الاحكام لكنه يخرج بقوله
عن ادلتها بملاحظة الحيثية فان افادته معرفة الاحكام انما هو بالحدس وسرعة الانتقال لا بتجشم الاكتساب
وتكلف الاستدلال هذا على التوجيهين الاخيرين من التوجيهات الثلثة المذكورة عند قوله وسموا ما يفيد
معرفة الاحكام واما على التوجيه الاول منها فعلمهما خارج عن قوله ما يفيد معرفة الاحكام فان كلمة ما كناية
عن المسائل لا عن التصديق بالاحكام فافهم وبهذا القيد اعني قيد الاستدلال يخرج علم الله تعالى ايضا لكنه تعالى
منزه عن ان ذاته تعالى كاف في حصول العلم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء ينضم الى العلم وتعلقه ولعله لم
يذكره ههنا لظهوره فلا حاجة الى ان يقال لا اخراج من ان المراد بالعلم هو العلم الحادث ثم لا يخفى عليك
ان هذا القيد ليس بكاف في اخراج العلوم المذكورة بل لابد ايضا من حيثية انه كذلك اي ما يفيد معرفة
الاحكام عن ادلتها معرفة استدلالية قوله تعريف الاحكام للاستغراق يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى
ما يفيد معرفة جميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال فلا اشكال بعلم الرسول عليه السلام ولو كان له
علم اجتهادي فان علمه عم لا يفيد معرفة جميع الاحكام بالاستدلال بل يفيد معرفة بعضها بالاستدلال
وبعضها بالحدس وفيه ان حمل الاحكام على الاستغراق فاسد فان من الاحكام ما هو من ضروريات الدين
لا يحتاج الى تجشم الاكتساب فاذا حمل الاحكام على الاحكام لا يدخل فيه فرد من افراد المعرف وايضا معرفة
جميع الاحكام الجزئية محال عادة لانها تتزايد يوما فيوما وايضا يخرج عن التعريف فقه مثل مالك
رحمه الله لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة وقال في ستة وثلثين لا ادري ويمكن
الجواب عن الاول بان يقال المراد بالاحكام هو الاحكام الاجتهادية لا الاحكام مطلقا والفقه هو العلم
بالاحكام الاجتهادية خاصة وعن الثاني بان يقال المراد معرفة جميع الاحكام معرفة اجمالية والمحال
انما هو معرفتها على وجه التفصيل وعن الثالث بان يقال لا نسلم الخروج فان فقه مالك مثلا يفيد معرفة
جميع الاحكام ولا ينافيه ثبوت لا ادري فانه يجوز ان يكون لعدم الاستحضار لعدم التمكن من الاجتهاد
في الحال لاستدعائه زمانا لا لعدم الافادة ويقال في الجواب عن الاخيرين المراد جميع الاحكام الحاصلة
له اي يكون علم جميع الاحكام الحاصلة له حاصلا عن الاستدلال ويرد عليه انه مع بعده عن مقام التعريف
ان اريد جميع الاحكام الحاصلة له في جميع عمره لا يثبت فقاهة احد في حيوته وان اريد ذلك في بعض
اوقاته لزم كفاية بعض المسائل في الفقاهة في بعض من الاوقات دون بعض وقيل المراد بالعلم بالجميع
هو التهيؤ التام وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه فتأمل فيه مثل ما مر من الكلام وهو السؤال
والجواب اللذان ذكرهما في الحاشية السابقة انفا قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد اي في تمشية السؤال

حاشية: هذا الجواب لابي الحاصب ... زاده في المختصر المنتهى ... وردده صاحب التوضيح ... وارادة ... من ... فى التلويح ومن اراد الاطلاع عليه فليراجع الى محله

والاجوبة على ظاهره وارتفاع الاشكال على عطف الموصول وقيل لا يتمشى فيه الجواب الثاني لان كثيرا
من المسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تع قادر ومحمد نبي الى غير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم
بالاحكام الكلية يفيد معرفة الاحكام الجزئية واجيب عنه بان امثال ما ذكر من فروع الكلام والمسائل
الكلامية انما هي قولنا مبدأ العالم قادر ومرسل الرسول بالحق ومصدق له بالمعجزة الى غير ذلك ويقال في
قول المصنف المحدث للعالم هو الله تع الواحد القديم وقولهم موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم ويقال في رده انه مع كونه تكلفا لا يجري في المسائل السمعية كقولنا الله تع سميع وبصير ومتكلم فانه
لم يرد السمع ان في ذاته عز شانه والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا حكم الدواني في بعض تعليقاته
ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية قوله عده في المواقف اه لا شك ان قول الشارح ولانه
يورث قدرة على الكلام الى قوله كالمنطق للفلاسفة وجه واحد حاصله انه مورث للقدرة على الكلام
وقد جعل صاحب المواقف كونه بازاء المنطق وجها مغايرا لذلك الوجه فذهب المحشي الى ان الشارح
ادرج احدهما في الاخر وجعلهما وجها واحدا نظرا الى ان كونه بازاء المنطق ليس الا باعتبار انه يفيد قوة
على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورث القدرة على الكلام فلا وجه لجعله وجها
اخر وذهب العصام والكستلي الى انهما وجهان متغايران في اعتبار الشارح ايضا فان حاصل الثاني
هو ان نسبة هذا العلم الى سائر العلوم الاسلامية كنسبة المنطق الى العلوم الفلسفية فسمي بالكلام المرادف
للمنطق تنبيها على هذا المعنى الا انه ذكر الاول ولم يتعرض للثاني لبعده عن درجة الاعتبار اذ لم يعهد تسمية
شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وانت خبير بان الظ من عبارة الشارح هو ما ذكره المحشي
وايضا تشبيه الشيء بالنسبة ان كان باعتبار انهما تورثان القدرة على الكلام والنطق يؤل احدهما
الى الاخر كما ذكره المحشي وان كان باعتبار الانتفاع بهما في العلوم نفعل الكلام الى الانتفاع بهما في العلوم فلو قلنا
تقوية الكلام والمنطق فيها فالمال واحد او بغير ذلك فيلزم البيان حتى نتكلم عليه فافهم قوله
اي اولا في يكون هذا الوجه للتسمية بالكلام اولا وقد قيل الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره
ثانيا وهو محل بحث اي كون اسم الكلام مطلقا على غير علم الكلام ثانيا محل بحث اذ لم يعرف اطلاقه على غيره
اقول ان اريد انه يقتضيه لاستدعاء الاولية الثانوية بناء على انها بمعنى السابقية على الغير ففيه ان الاولية
ههنا ليست بذلك المعنى بل هي بمعنى عدم المسبوقية بالغير فانها قد يجيء بهذا المعنى ايضا والمقام قرينة
على ذلك وان اريد انه يقتضيه بطريق المفهوم فهو ممنوع على تقدير ارادة المعنى المذكور من الاولية واجيب
عنه ايضا بجعل الاول صفة للزمان الاطلاق اي زمانا اولا فانه لا يقتضي الا زمانا ثانيا وانت خبير بانه

يس

ليس بحاسم لمادة الشبهة اذ لا يندفع به شبهة الاقتضاء بطريق المفهوم واجيب ايضا بان قولنا ضرب
زيد عمرا اولا مثلا لا يقتضي ان يضرب بكرا ثانيا بل يقتضي ان يقع هناك فعل ثانيا اعم من ان يكون عين
الاول على مفعول اخر او غيره على المفعول مثل ان يقال واكرمه ثانيا وما نحن فيه من هذا القبيل اي اطلق عليه اولا
ثم خص به ثانيا يعني ان الاولية ان كانت مرتبطة بالقيد الاخر وهو عمرو في المثال المذكور ومجرور على فيما نحن فيه
يقتضي الشق الاول بطريق المفهوم وان كانت مرتبطة بالفعل كالضرب والاطلاق يقتضي الشق الثاني وما نحن فيه
من قبيل الثاني دون الاول بقرينة قوله ثم خص به وانت خبير بان التفريع على كون الكلام اول ما يجب ان يستدعي
ان يكون من قبيل الاول والاضافة قيد الاول في الاول كما لا يخفى قيل [redacted] سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه اولا
الاطلاق على غيره ثانيا لكن لا نم [redacted] لزوم الاطلاق بالفعل لجواز ان يوجد هناك مانع كالتخصيص فحاصل المعنى
ان اطلاق عليه اولا ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانيا خص به تمييزا فالتخصيص مانع عن الاطلاق على غيره ثانيا
بالفعل وحاصل الجواب انه ان اريد ان الاطلاق عليه اولا يقتضي الاطلاق على غيره ثانيا بالفعل فهو ممنوع وان
اريد انه يقتضي صحة الاطلاق على الغير ثانيا لئلا يضيع قيد الاولية فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه
الاطلاق على الغير بالفعل لجواز منع المانع فلا يرد عليه البحث المذكور رفع هذا التوهم لا يرد عليه ان الاولية [redacted]
ان حملت على السابقية على الغير فالاطلاق على الغير بالفعل لازم وان حملت على معنى مجازي عام وهو عدم سبق
الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع فتأمل ثم اقول تفريع الاطلاق عليه اولا على كونه اول ما يجب محل بحث وانما
يتفرع ذلك على كونه اول ما دون اللهم الا ان يحمل القضية على الاتفاقية واما التوجيه بانه لكونه اول ما يجب دون
اولا ما اطلق عليه اولا كما قيل ففيه انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه كما لا يخفى قوله اذ لو لم يقيد
به نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حروف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به قوله
اما قيد الاول في الاول هذا اذا جعل الوجه كون الكلام اول ما يجب لئلا يضيع ذكر وجه التخصيص قوله
او ذكر وجه التخصيص في الثاني وهذا اذا جعل الوجه كون الكلام اول ما يجب لئلا يضيع قيد الاولية الاول
اذ لا شركة اه تعليل للشق الثاني فقط وتعليل الشق الاول متروك لظهوره قوله مع انه لم يتعرض لما يخفى
ان الوجه على تقدير عدم تقدير اولا يكون كون الكلام اول ما يجب اه في لقائل ان يقول لما كان تسمية الغير بالكلام
الكلام لغير هذا الوجه لكونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ظاهرا متبادرا معلوما من هذا الوجه بخلاف
سائر الوجوه المذكورة تعرض لوجه التخصيص ههنا دون الوجوه الباقية واما ما قيل انه يجوز ان يكون عدم
التعرض في سائر الوجوه للاعتماد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه
الباقية ايضا فقد قيل ان الملائم ح التعرض في اول الوجوه او في اخرها ويمكن ان يقال والقول بانهم قد يذكرون

شيئا في اخر الكلام ويعنيون اوله عليه وقد يذكرونه ويعنيون اوله واخره عليه وهذا هو الشايع فيما بينهم لا ينبغي الملايمة كما لا يخفى حض ذكر هذا الوجه لظهور تسمية الغير بغير هذا الوجه ههنا فتامل قوله اي ما يفيد اه قد يقال الاولى ان يكون هذا اشارة الى المسمى بالكلام لهذه الوجوه المذكورة اي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم جزئه بناء على ان كلام القدماء جزء من كلامهم وانت خبير بانه خلاف ظاهر العبارة وايضا لا يمكن هذا التفسير فيما يجيء من قوله وهذا هو كلام المتاخرين فلا ينتظم كلام الشارح حسن الانتظام على ان تخصيص الوجوه المذكورة بتسمية كلام القدماء مع انها جارية في كلام المتاخرين ايضا تخصيص بلا مخصص قوله والتسمية بالكلام اه قد يقال التسمية بالكلام وقعت من المتاخرين ايضا فلا وجه لما ذكره المحشي ايضا الا ان يقال المراد ان التسمية بالكلام لهذه الوجوه وقعت منهم تامل قيل بل المراد ان التسمية اولا وقعت منهم اقول يمكن ان يقال ان التسمية لما وقعت من المتقدمين جرى المتاخرون على تلك التسمية فليس لهم تسمية جديدة فلا غبار فافهم قوله فان الفاسق مخلد في النار عندهم فيه ان هذا الدليل لا يستلزم المدعى فان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي اثباتهم المنزلة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهل تلك المنزلة غير الفاسق على انه يجوز ان يكون خلود الفاسق في النار عندهم بعد مكثه في تلك المنزلة كما ان كونه مخلدا في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار اولا او مكثه في الاعراف كما لا يخفى على اهل الانصاف فالاولى ان يقال بدل قوله فان الفاسق اه فانهم يسمون الواسطة بين الكفر والايمان المنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد واما ما يقال من ان المولى ليس الاستدلال على انه لا يمكن ان يكون مرادهم اثبات الواسطة بين الجنة والنار بل الحق دفع توهم ان يكون مرادهم ذلك فليس بشيء فان دفع ذلك التوهم انما يتم اذا كان هذا القول مستلزما لنفي تلك الارادة وليس فليس لا يقال المراد نفي اثباتهم الواسطة بين الجنة والنار على ان يكون تلك الواسطة دار الخلد لا نفي اثباتهم تلك الواسطة مطلقا فهذا الدليل يستلزمه لانا نقول ح يكون اثبات تلك الواسطة مطلقا واسطة بين الاثباتين فلا بد من نفيه ايضا حتى يتم التقييد المذكور اللهم الا ان يقال قوله وقال بعض السلف اه اشارة الى نفي ذلك فحاصل الكلام انه لا يمكن حمل هذا القول على اثباتهم الواسطة بين الجنة والنار لا على وجه يكون تلك الواسطة دار الخلود ولا على وجه لا يكون تلك الواسطة دار الخلود اما الاول فلقولهم بخلود الفاسق في النار واما الثاني فلعدم اختصاصه بمذهب المعتزلة فان بعض السلف من اهل السنة والجماعة ايضا ذهب الى ان الاعراف واسطة بينهما ثم انه يلزم على التفسير المذكور ان يكون قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين تكرار القول مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر اذ معناه عين ذلك الاثبات قد يقال لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر

هو

هو الكافر المجاهر كما في قول الحسن على ما يجيء وفيه انه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم ايضا ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر على سبيل المجاهرة قوله قلت الكافر ينصرف اه حاصله ان مراد الحسن بالكافر هو الكافر المجاهر لا الكافر مطلقا فلا يثبت الواسطة بين الايمان والكفر مطلقا بل بين الايمان والكفر بالمجاهرة وفيه ان هذا انما يتم جوابا ان لو كان مراد الحسن ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر وهو غير ظاهر كيف ومذهبه في هذه المسئلة يكون كمذهب الخوارج ح وسيجيء من الشارح ان مذهبه مخالف لمذهبهم بل الظاهر ان مراده ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل واسطة بينهما غاية ما في الباب انه يسمي الواسطة منافقا كما ان المعتزلة يسميها فاسقا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان الحسن عند قوله قد اعتزل عنا كان على مذهب اهل السنة والجماعة ثم رجع عنه فذهب الى مذهب الواسطة قوله لا يقال لا واسطة اه حاصل السؤال ان من في ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما في خارج الجنة والنار او في داخل احدهما فان كان الاول يلزم الواسطة بينهما واللازم منتف عندهم وان كان الثاني يلزم ان لا يكون ثواب او عقاب في الجنة او النار بالنسبة الى ذلك الصغير وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب بالاتفاق وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ودفع المحذور اي لا نسلم المنافاة وانما يتاتى لو كان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب لكنه مم بل معناه انهما محل للثواب والعقاب بمعنى انهما لا يكونان الا فيهما وذلك لا يقتضي ان يثاب ويعاقب كل من دخلهما ولو سلم ان معناه ما ذكر فلا نسلم انه بالنسبة الى الكل لجواز ان يكون بالنسبة الى من هو اهل للثواب او العقاب وهم المكلفون عندهم وفيه انه لا معنى لمنع انه بالنسبة الى الكل بعد تسليم ان معناه كذلك فتامل قوله انهما محل الثواب والعقاب وقد يقال ظواهر النصوص تدل على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان واجمع عليه الامة فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب وربما يقال ذكر رئيس اهل السنة ابو المعين النسفي في بحر الكلام ان اطفال المشركين عند بعض المعتزلة يخلدون في النار كاباءهم فلا اجماع وانت خبير بان خزنة النار من الداخلين فيها ودخولهم ليس جزاء الكفر والعصيان بالاجماع قوله وقد نص المعتزلة تقوية لما قبله وتمهيد لما بعده لكن لو عطف على هذا نص بعضهم بان تلك الاطفال في النار كان اتم قوله بان اطفال المشركين اه هذا يشعر بان المفروض ان الاخوة الثلثة اولاد المشركين قوله فالمراد بقوله اي بقول الاشعري بلسان الصغير قوله دخولها فنار اه قد سبق ان بعض المعتزلة يقولون انهم في النار كاباءهم فعلى هذا يكون الدخول على ظاهره وكذا التوبيخ والنسبة قوله ذهب معتزلة بصرة اه الغرض من هذا الكلام تفصيل المقام وتعيين من يرد عليه البحث والالزام فيه ان كون النار جزاء الكفر والعصيان لا يستلزم وجوب العقاب في النيران لجواز ان يكون الجزاء مجرد الدخول فيها كما نقل ابو المعين ان اهل النار عندهم يكونون في النار بلا عذاب كالحوت في الماء دخول النار لا يستلزم العقاب كما ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالصواب عدم الاقتصار على انه يجوز ان يكون الكلام من قبيل ارخاء العنان

ومن لا يرد عليه ذلك البحث الا بلح من المعتزلة القائلين بوجوب الاصلح وقيل اشارة الى جواب ما اورده
بعض المحشين من ان الجبائي لو قال ان الايجاد والابقاء ليس بواجب على الله تع بل الواجب عليه تعالى
انما هو اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل فان هذه انفع في الدين لما بحث قيل وملخص الجواب
ان الجبائي من معتزلة بصرة وعنده يجب عليه تعالى ان يعطي العبد ما هو الانفع في الدين فبالضرورة
يلزمه ترك الواجب فيمن مات عاصيا انتهى وانت خبير بانه اذا لم يجب الابقاء ولم يعد من الاصلح
في الدين لم يجب الاماتة صغيرا ايضا ولم يعد من الاصلح فلا يلزم ترك الواجب فيمن مات عاصيا اذ يقول
الجبائي اعطاه الله تع الاصلح في دينه وهو التعريض للثواب واما الاماتة صغيرا فليس بواجب عليه
تع فالصواب في الجواب عن الايراد المذكور ان الجبائي يعد الابقاء والاماتة صغيرا من الاصلح الواجب
عليه تع فانه اعتبر في الانفع جانب علم الله تع كما ذكره المحشي فليس له ان يقول بالقول المذكور ويكل
الحق في هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام مع نفسه في ابهات الجبائي اذ يكفيه
ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يموت صغيرا او يسلب عنه العقل ولا حاجة
الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة وكلامهم
ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان
انتهى فتامل قوله فاوجب ما علم الله نفعه اي في الدين كالاماتة في حال الصغر لمن علم الله تعالى
انه لو كبر لكان كافرا ولذا قال وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فلزمه ما لزمه من ترك الواجب
فيمن مات كافرا فبهت وفيه انه لا معنى لكون الاماتة في حال الصغر انفع للصغير في دينه اذ هو ليس
بمكلف ح وليس بمتدين حتى يقال ان هذا انفع له في دينه وذلك ليس بانفع له في دينه ولعله لهذا
قال بعض المحشين لو قال الجبائي في جواب الثالث ان الابقاء ليس بواجب على الله تع لم يرد عليه الالزام
كما سبق اللهم الا ان يقال المراد بالدين في هذا المبحث هو ما يقابل الدنيا كما يشعر به جوابه في الصغير
فقد يقال لم يكن البهت واجب عن الجبائي اولا ان يقال يقول الاصلح واجب على الله تع اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعل كان اماتة الاخ الكافر صغيرا موجبا لكفر
ابويه واخيه لكمال الجزع عن موته ولعله كان في نسل صلحاء وكان الاصلح لهم احياءهم فلرعاية
الاصلح للكثيرين فات الاصلح له وانت خبير بان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة فان الحكمة
تقتضي عن الرعاية للخير الكثير المؤدية الى ترك القليل حسن وخلافه قبيح والكلام في وجوب الاصلح
بمعنى الانفع في امر الدين لكل احد وقد فات ذلك في حق الكافر مع انه يتمشى فيمن كان ابواه مؤمنين
وكان

وكان في نسل صلحاء فماذا يقول الجبائي فيمن كان ابواه ايضا كافرين ولم يكن في نسل صلحاء وايضا
لا يخفى انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان اماته الله ممن كان موت هذا الكافر صغيرا موجبا لكفره قبل
اماتته ثم اماته صغيرا فرعاية الاصلح لهم على الوجه الذي ذكره هذا القائل يوجب ترك اصلح اخر
فوقه وهو الاصلح للكل مع امكان رعايته بالوجه الذي ذكرناه قوله لم يعتبر ذلك بل اعتبر ما هو ظاهر
الحال فاوجب ما كان في الظ انفع وزعم ان من علم الله منه الكفر كمن علم منه الايمان على تقدير التكليف
يجب تعريضه للثواب اي ابقاؤه الى مرتبة التكليف وبيان احكام الدين بوسيلة ما فانه انفع له في دينه
بحسب الظ فتدبر قوله وهم الاشاعرة اي اصحاب ابي الحسن الاشعري التابعون له في اصول الدين
وهذا هو الموافق لما سيأتي من قوله هم الماتريدية اصحاب ابي المنصور الماتريدي فالاشاعرة هنا جمع
الاشعري اي المنسوب الى الاشعري بحذف احدى يائي النسبة للتخفيف كما قيل في ابي الحسن الاشعري على تقدير
كونه منسوبا الى جده ابي موسى الاشعري فلما اريد جمعه حذف ياء النسبة وابدل عنها التاء وقيل
الاشاعرة مثل العمالقة والاكاسرة والاشاعثة كما قيل ونفس ابي الحسن الاشعري يدخل في اهل السنة
والجماعة بطريق الدلالة كنفس منصور الماتريدي فانه اذا دخل التابع فدخول المتبوع اولى كما نقل
عنه من انه انما قال وهم الاشاعرة ولم يقل الاشعرية لئلا يتوهم ان اهل السنة والجماعة هو المنسوب
دون المنسوب اليه الذي هو ابو الحسن تامل محل نظر اللهم الا ان يقال جعل الاشاعرة جمع الاشعري الشعور
ولعل الامر بالتامل اشارة الى هذا فتامل وابو الحسن الاشعري علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن
عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن موسى الاشعري الصحابي رضي الله عنه قوله ابي منصور وهو تلميذ ابي
نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تلميذ امام
اعظم ابي حنيفة كذا في شرح المقاصد قوله الظ ان المقول مجموع ما في الكتاب اي الظ من كلام
المص وان كان المتبادر من كلام الشارح ان الحق بالنقل مجرد الحكم بوجود الحقائق وتحقق العلم بها ودليل
وجه الظهور هو ان قوله قال وقع في صدر المجموع وللمجموع صلاحية المقولية ولا قرينة للتخصيص بالبعض
والمنع عن الاخر بل مجيء كل مسئلة بالواو قرينة على ان المقول هو المجموع اذ الظ ان الواو عاطفة والمعطوف
على المقول مقول فالظ ان المقول هو المجموع لا يقال قوله خلافا للسوفسطائية يمنع عن ذلك اذ ليس هو
مقصودا بالنقل وكذا قوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق لانا
نقول المنع ممنوع اذ لا بعد في ان يحكي يقول اهل الحق بهذين القولين اما الاول فظ واما الثاني فلانه لا بعد
ان يعبروا عن انفسهم باهل الحق وضعا للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره

عن اتباع من يدعي الخلاف من اهل البدعة وقد يقال في الجواب ان المراد بمجموع ما في الكتاب هو مجموع المسائل
التي تصلح لان تكون مقول القول والقولان المذكوران ليسا من هذا القبيل فلا محذور فتأمل قوله
فالمراد باهل الحق اهل السنة فانهم هم القائلون بمجموع ما في الكتاب ثم الاشبه ان المراد باهل السنة
ههنا هم الماتريدية كما هو المشهور فيما وراء النهر اذ هم القائلون بمجموع ما في الكتاب دون الاشعرية
قوله وان خص اي لمناسبة القرينة وان كان خلاف الظاهر قوله فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة لتبادره
الفهم بمناسبة المقارنة قوله ويحتمل اه اي على تقدير تخصيص المقول كما يدل عليه قوله وتخصيصهم اه فانه
على تقدير التعميم لا وجه لذكر وجه تخصيصهم بالذكر كما نقل عنه قوله رعاية لاعتباره ربما يقال جعل
الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق اخر لها في هذا التركيب فلا وجه للتعليل وفيه ان الرعاية
امر قلبي والفتح امر لساني فليس احدهما نفس الاخر ثم ان عدم طريق اخر للرعاية لا يستلزم النفسية
كما لا يخفى فالتعليل موجه على انه يمكن ان يجعل قوله رعاية مفعولا مطلقا اي يفتح فتح رعاية اي مراعى
رعاية او هو من قبيل قعدت جلوسا قوله علاحظة الحيثية متعلق بالاعتبار يعني يفتح الباء لاعتبار
المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة حيثية كونه مطابقا للواقع بالفتح حتى يكون توصيفا للحق
الحكم الذي طابقه الواقع من حيث انه طابقه الواقع وانما احتيج الى ملاحظة هذه الحيثية اذ لولاها
لصدق التوصيف على الصدق وان فتحت الباء بناء على ان المطابقة بالفتح تستلزم المطابقة بالكسر
على باب المفاعلة ولذا قيل اذا وجد بين شيئين مطابقة كان كل منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة
الى الاخر هذا واما ما قيل محمد رباني مد ظله من ان هذا المعنى زعم بل متعلق اما بيفتح او برعاية والمعنى علاحظة الحيثية
اذ التوصيف للحق يفتح الباء رعاية اه فانت خبير بانه هو الزعم قوله لكن لا يلايم قوله واما الصدق اه
وذلك لان الظاهر ان الحق والصدق متحدان بالحقيقة وعبارتان عن الحكم المذكور وانما الفرق بينهما
في الاستعمال المجازي فقط حيث شاع الصدق في الاقوال خاصة بخلاف الحق فانه يستعمال في الكل ... الواقع
وذلك ينافي فتح الباء في التوصيف المذكور رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع وانما قال لا يلايم ... الصدق
لاحتمال ان يكون المراد حقيقة الحق هو الحكم المذكور واما الصدق فقد شاع في القول المطابق
للواقع اي كان حقيقته هو القول المطابق دون الحكم في شايع الاقوال والمذاهب قوله وقوله
وقد يفرق اه اي لا يلايم ايضا قوله وقد يفرق اه وذلك لان الظاهر انه لا فرق بينهما بهذا الاعتبار فيما
سبق وفتح الباء في توصيف الحق ينافي ذلك كما لا يخفى وعدم الملايمة لاحتمال ان يكون المراد ان الفرق بينهما
فيما سبق باعتبار الحكم في الحق والقول في الصدق سواء اعتبرت المطابقة في الحق من جانب الحكم او من جانب
الواقع

الواقع وههنا باعتبار المطابقة من جانب الحكم في احدهما ومن جانب الواقع في الاخر بعد اعتبار الحكم
في كليهما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى ما قيل او يقال قوله يشير الى ان الصدق الخ
وذلك لان اثبات الشيوع للقول خاصة يدل على نفي الشيوع عن غيره ونفي الشيوع عن غيره يشعر
بالاطلاق على الغير بلا شيوع والاطلاع وصف الشيوع هذا ويقال ان الاشارة مستفادة من الشيوع
والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على قاعدة
ان النفي والاثبات انما يرد على القيد لا بطريق المفهوم كما زعم وفيه ان مقتضى تلك القاعدة انما هو
شيوع اختصاص الاطلاق بالقول لا اختصاص الشيوع به على ان اختصاص الشيوع بالقول لا يدل
على اصل الاطلاق في غيره بطريق المنطوق والحق ذلك قوله اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو
الواقع فيكون المطابقة صفة قائمة بالواقع كما هو مقتضى باب المفاعلة والمعنى الاصلي للحق ايضا
صفة قائمة به كما اشار اليه بقوله الموصوف بكونه حقا فيكون المعنى الاصلي للحق مجاز المطابقة في هذا
الاعتبار فيكون تسمية المطابقة بالحق تسمية للشيء باسم مجاوره وكذا الكلام في الصدق فانه لما كان
المنظور اولا في الاعتبار الثاني هو الحكم كانت المطابقة صفة للحكم والمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء
على ما ذكره صفة له ايضا فثبتت المجاورة قيل انما كان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع مع
ان المطابقة بالكسر مضائف للمطابق بالفتح فهما متضائفان معا كالابوة والبنوة لان الواقع وقع بحكم
ما عليه في هذا الاعتبار والاعتقاد وقع متعلقا للمحمول والمحكوم عليه متقدم في التصور قوله فهو الحكم الذي
يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء اه وقد يقال كون الانباء معنى اصليا للصدق قم وكذا اتصاف
الحكم به وربما يقال الانباء المذكور لغوي للصدق فهو معنى اصلي له قال في الصحاح وقد صدق في الحديث
وهذا لا يتمشى مع المعنى المذكور ههنا فتفسير الانباء والشبهة في اتصاف الحكم بالانباء بالمعنى المبني للمفعول
وهو نوع اتصاف به وفيه نظر اما اولا فلان عدم تمشي ما في الصحاح مع المعنى المذكور ههنا مم اذ يصح ان يقال
قد حكم حكما مطابقا للواقع في الحديث واما ثانيا فلان الانباء بالمعنى المبني للمفعول انما هو معنى الصدق
بالمعنى المبني للمفعول لا بالمعنى للفاعل والكلام في الثاني لا في الاول كما لا يخفى وقال بعضهم لا شك ان المطابقة
معنى اصطلاحي للصدق اذ الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الا عند الخواص من اهل الاصطلاح
فالانباء معنى لغوي له واهل اللغة لا يعرفون الدقايق ويصفون القول والحكم بالانباء فيقولون هذا القول
يخبر ويبين ويشعر عن هذا وكذا الحكم وانت خبير بما فيه ايضا ثم اقول يمكن التفصي عن منع الاتصاف
بما يجيء في الحاشية التالية بان يقال انباء المخبر عن الحكم وصف للحكم او كون الحكم بحيث يخبر عنه المخبر وصف له

لكن لا يخلو عن تكلف وبالجملة كلام الشارح فيما يأتي ظاهر في عدم اصالة الانباء للصدق وصريح في عدم
اتصاف الحكم به قوله وهذا اولى مما قيل الخ القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع ووجه الاولوية
اشتمال ما ذكره على وجه التسمية في الصدق ايضا بخلاف ما قيل قيل مراد القائل ان الصدق لغة هو
مطلق المطابقة المعتبرة بين الاعتقاد والواقع وما خص الحق في العرف بالمطابقة المنظور فيها الواقع
اولا للمناسبة المذكورة خص الصدق فيها ايضا بالمطابقة المنظور فيها الاعتقاد اولا للتمييز وهذا
القدر كاف في تخصيص العموم وليس هناك نقل لغة عن معناها الا معنى مغاير له مغايرة تامة يحتاج
لاوجه التسمية وكون الصدق في اللغة موضوعا لمطلق المطابقة مما لا سبيل الى انكاره انتهى فتامل
قوله فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه ومعناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما افاده
الشريف في شرح التلخيص وهذا المفهوم وصف للحكم قائم به والغرض هو الجواب عن سؤال اعتقد
اورده مثله في امثال هذا المقام تقرير السؤال ان حقية الحكم صفة قائمة بالحكم ومطابقة الواقع
اياه صفة قائمة بالواقع فلا يصح حمل احدهما على الاخر فلا يصح التعريف المذكور وحاصل الجواب ان
مطابقة الواقع اياه مرادا بها كون الحكم بحيث يطابقه الواقع صفة للحكم فلا غبار وفيه انه ان اريد
ان مفهومه المطابق ومعناه الحقيقي ذلك فظاهر انه ليس كذلك وان اريد ان مفهومه الالتزامي ومعناه
المجازي ذلك فمسلم لكن الدلالة الالتزامية وارادة المعاني المجازية مهجورة في التعريفات اللهم الا ان يقال
الملازمة بينة والقرينة واضحة وعند ذلك لا محذور به هذا واما ما نقل عنه ان في رد ما ذكره من
قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا يكون هي هي انتهى ففيه ان هذا الايراد
قوي وليس لبعض الافاضل فانه عين ما قاله ذلك البعض القائل قوله الا انه مركب الخ اشارة الى المنشأ
لغلط السائل والسبب لايراد السؤال المقدر المذكور يعني ان هذا القول مركب لا يمكن ان يشتق منه صفة
محمولة على الموصوف كاسم الفاعل والمفعول كما امكن في الاوصاف المفردة كالقيام بالنسبة الى زيد مثلا
فانه يشتق منه قائم محمول على زيد وهذا هو المنشأ للسؤال والباعث لانكار كون مطابقة الواقع الحكم
وصفا للحكم للاعتياد بالاوصاف المفردة التي يشتق منها الصفات وبهذا التقرير سقط ما قيل ان
الكلام في المعنى القائم بالشيء لا في الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه قوله مع التسامح وهو ذكر
اللفظ وارادة غيرها وضع له لعلاقة من العلاقات المجازية واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح التلخيص
عند الاعتراض على تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ بان الدلالة صفة اللفظ والفهم اما صفة السامع
او صفة للمعنى وايا ما كان لا يصح تفسيرها به وجوابه انا لا نم انه ليس بصفة اللفظ فان معنى فهم السامع
المعنى

المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهذا صريح في انه
حمل قولهم فهم المعنى من اللفظ في تعريف الدلالة على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى يعني انهم
ذكروا هذا اللفظ المركب واراد وابه هذا المعنى لا معناه الصريح فيكون ما افاده الشارح غير ما
ذكره ذلك الفاضل الا ان الشارح لم يبين ان الارادة المذكورة منهم بطريق الحقيقة او المجاز او المسامحة
بل جعل الامر مرسلا بين الطرق الثلثة والفاضل المذكور قصر طريق الارادة على المسامحة فتامل ثم قال
الشارح في شرح الشمسية عند تعريف العلم والدلالة ان العالم يتصف بحصول الصورة في عقله
وان اللفظ يتصف بفهم المعنى منه والظاهر منه انه حمل اللفظ على معناه الصريح وادعى اتصاف العالم
واللفظ به لكن المجملات محمولة على المنصوصات فما يشعر به سوق عبارة المحشي من ان ما نقله بعض
الافاضل غير ما افاده الشارح ليس في محله بل الفاضل المذكور وهو السيد الشريف انما ذكره ما ذكره
في توجيه ما افاده الشارح كما لا يخفى على من نظر في كلامه في حواشي المطول قوله فالمعنى هنا كون الحكم
بحيث يطابقه الواقع وقد قيل فمعنى هذا يكون المنظور اولا هو الحكم دون الواقع وقد سبق انه
الامر بالعكس اقول ما قد سبق من كون المنظور اولا هو الواقع انما هو في اعتبار المطابقة وذلك محقق
ههنا حيث كان الواقع محكوما عليه عند اعتبار المطابقة واما كون الحكم منظورا اولا في اعتبار
ماهية الحق كما ههنا فلا ينافي ذلك كما لا يخفى قوله لانا نقول الفاعل يعني ان الفاعل انما هو الاول وفي
التعريف هو الثاني فلا يصدق عليه قوله اذ الماهية ليست بجعل الجاعل يشير الى ان مبنى هذا
الجواب حمل التعريف على مذهب من قال الماهية غير مجعولة كما نص عليه الشارح في شرح المقاصد
حيث قال وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل يعني ان هذا الجواب
انما يستقيم على القول بان نفس الماهية غير مجعولة واما على القول بانها مجعولة فلا وانت خبير
بان هذا لا ينافي جعل بعضهم النزاع لفظيا بحمل المراد بالماهية في القول الاول على نفس الماهية وفي
القول الثاني على الماهية باعتبار الوجود كما توهم فان غايته رفع النزاع بين الفريقين لا استقامة
الجواب المذكور على كلا القولين على ان في الجعل المذكور كلاما فاطلبه من محله قوله قلت بعد التسليم
يشير الى منع كون الشيء بمعنى الموجود في التعريف المذكور اي لا نم ان الشيء بمعنى الموجود ههنا لجواز ان يكون
بمعنى يعم الموجود والمعدوم والاشاعرة لا ينكرون اطلاقه على ما يعمهما مجازا كما سيجيء عن قريب
على انه يجوز ان يكون هذا التعريف لغير الاشاعرة وبعد التسليم لذلك قلنا فرق بين ما به الموجود
ومبنى الفرق ان كون الباء في الاول للسببية وفي الثاني كما يشعر به عدم السبب حتى بها الضيق العبارة

كما قيل و(ح) ما ذكره المنعم في الاول كون الماهية موجودة وفي الثاني كون الماهية ماهية قوله
وقد يجعل احدهما اي الثاني والجاعل هو المحشي صلاح الدين فانه جوز كون احد الضميرين المرفوعين
لما الموصولة بعد ما قال بانها الشيء فافهم قوله فلا يتوهم الاشكال اي الاشكال وهو صدق التعريف
على العلة الفاعلية قوله لكن ينتقض ظ التعريف اي عند جعل احد الضميرين للموصول وانما قال
ظ التعريف اذ يمكن تصحيح باطنه بجعل الموصول كناية عن الذات كما نقل عنه او بجعل هو هو على الاتحاد
في المفهوم كما قد قيل او بغير ذلك مما نشير اليه قوله بالعرض وكذا بالذات فان الناطق ما به الانسان
ناطق ولعله انما لم يتعرض له المحشي لانه مشترك الورود بين التوجيهين اذ يصدق على الناطق
ما به الانسان هو الانسان فان قلت لا انتقاض بالذات على التوجيه الاول اذ قد يقال معنى قولنا ما به
الشيء هو هو ما باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت له باثباته للشيء الا نفسه وهذا
المعنى صادق لا يصدق على الذات كما لا يصدق على العرض وقد يقال ايضا تقديم الظرف يفيد التخصيص
اي به وحده لا مع غيره فيخرج الذات اذ لا اختصاص له في السببية وايضا ربما يقال السببية المستفادة
من الباء محمولة على الكاملة التامة فيندفع الانتقاض بالذات قلت الكل خلاف الظ والكلام في الظ
وربما يقال ردا على القول الثاني انه يلزم ح ان لا يصدق التعريف على الماهية المركبة اذ لاجزائها سببية
ايضا فلا اختصاص وفيه انه يمكن ان يقال سببية الاجزاء داخلة في سببية الماهية المركبة بل سببيتها
عبارة عن سببية اجزائها كلا او بعضا قوله اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك وربما يقال هذا على تقدير
جعل الظرف متعلقا بمضمون جملة الشيء هو هو وليس الا وكذلك بل الظرف متعلق بمحذوف هو صلة
الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع المحل على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس والمعنى
ما به يحصل الشيء الذي هو عينه ما به الحصول وهذا المعنى لا يصدق على العرض لعدم سببيته للحصول وانت
خبير بانه خلاف الظ والكلام في الظ قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم جواب سؤال عما ذكره
الجاعل المذكور حيث قال ومعنى كونهما هو هو اتحادهما في المفهوم جوابا عن سؤال مقدر عما جعل احد
الضميرين لما الموصولة قوله خلاف المتبادر والاصطلاح وايضا لا معنى لكونه بحيث يصير
الشيء متحدا معه قيل وجه كون الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح ان المتبادر من حمل احد
الامرين على الاخر انما هو اتصاف الموضوع بالمحمول لا اتحادهما في المفهوم وانهم اصطلحوا على الاول
لا على الثاني واعترض عليه بان قولهم هو هو علم للاتحاد في المفهوم عندهم فانهم جعلوه بمنزلة علم
واحد وعرفوه باللام فقالوا الهو هو وانت خبير بان هذا الجعل والعلم والتعريف باللام لا يدل

على

على علمية للاتحاد في المفهوم لاحتمال ان يكون ذلك لعلمية للاتصاف لا للاتحاد في المفهوم قوله اي بالكنه
جعل قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه تعريفا جامعا ومانعا للعرض وحمله على ظاهره فقيد
التصور بالكنه لئلا ينتقض طرده بالذات وقد يقال يعرف من كلامه ويحمل على معنى انه يمكن ان يتصور
تقرر الوجود للمعروض من غير ان يتقرر الوجود لعوارضه وان كان هذا المتصور محالا في نفسه فلا يرد
النقض بالذات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء من غير ان يتقرر وجود ذاتياته فان
التصور والمتصور محالان ههنا ولا باللوازم البينة بالمعنى الاخص ايضا وذلك ظ وقد يقال ذلك القول
ليس تعريفا للعرض ولا يستفاد منه ذلك بل هو بيان لمثل الضاحك مما ليس بماهية فلا يرد دخول الذاتي
فيه فلا حاجة الى التقييد بالكنه والضمير في قوله فانه من العوارض راجع الى مثل الضاحك الى ما يمكن
تصور الانسان بدونه فتامل قوله انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار والتصور فيما نحن
فيه اعم من ان يكون بطريق الاخطار او بدون الاخطار ولا يخفى ان حاصل الجواب منع لصدق التعريف
المستفاد على اللوازم البينة وهذا سنده فلا يرد عليه ما قد يقال من ان غايته انه يكفي في اللزوم
استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم للشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا قوله
وايضا فان تصور اللازم غير ذهان تصور الملزوم اه قد يقال انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم
يهدم قاعدة اللزوم البين واحد المتضايفين لازم للاخر مع وجوب المعية في التصور والملكات لوازم
الاعدام مع وجوب التقدم تصورا وربما يقال في الجواب عن الاول ان التاخر الزماني لا ينافي اللزوم
البين لان كفاية الملزوم في الجزم باللزوم لا توجب المعية البينة وعن الثاني والثالث ان الكلام في اللازم
المحمول وعن الثالث خاصة ان التقدم لا يوجب المعية الزمانية اقول لعل تخصيص الكلام باللازم المحمول
مبني على تخصيص كلمة ما في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه بالمحمول بقرينة قوله فانه من العوارض
ثم تخصيصها في التعريف المستفاد ايضا ثم انه يمكن ان يجاب عن الثاني والثالث بمنع وجوب المعية
في التصور بناء على امتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين لا يقال فمع هذا لا يثبت لزوم المعية
في تصور الذات ايضا لانا نقول الذات جزء فتوجه النفس اليه انما هو في ضمن التوجه الى الكل فليس هناك
توجه النفس نحو شيئين قوله وقيل ايضا او اعتراض على تعريف العرض المستفاد من قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه وحاصله انه يستلزم الفساد على تقدير ويدخل فيه الذات على تقدير اخر قوله يلزم ان
يجوز تصور الكنه بالوجه او نقول فنعو غيره حاصل في شيء من الوجهيات فانه العرض وان جاز تصور
الكنه بدونه لكن لا يجوز تصور الكنه به فافهم ... ثم ان وجه اللزوم ربط الامكان بالقيد

اعني كون تصوره بدونه فانه يكون المعنى ح يجوز كون تصوره بدونه ويجوز كون تصوره به قوله فهو حاصل
في الذات ايضا اذ يصدق عليه ما يحمل تصور الكنه بدونه بالامكان العام بناء على انه لا ضرورة في طرف
الوجود اي لا يجب ان يتصور الكنه بدونه قوله اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرض لا به يعني ان مقابل
قولنا بدون الشيء انما هو قولنا مع الشيء لا قولنا بالشيء فان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيد هو نفي
معية زيد في المجيء لا نفي سببية لمجيء القوم فمقابله انما هو جاءني القوم مع زيد فمقابل قولنا تصور
الكنه بدون العرض انما هو تصور الكنه مع العرض فاللازم على تقدير ارادة الامكان الخاص جواز
تصور الكنه مع العرض وهو ليس بباطل والباطل انما هو جواز تصور الكنه بالعرض وهو غير لازم
ما الباطل فاللازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم قوله ولو سلم يعترله الظاهر المعنى ولو سلم الملازمة
التي ذكرها السائل وفيه انه بعد تسليم تلك الملازمة لم يبق للاعتبار المذكور محصل اللهم الا ان يقال المراد
لو سلم ان مقابل قولنا بدونه به لا معه فتامل قوله على ان تصور الكنه اه علاوة ومنع لبطلان اللازم
اي لو سلمنا ان الامكان معتبر بالنسبة الى القيد بناء على ان الاصل ان يرتبط الحكم بالقيد الاخير وسلمنا
الملازمة المذكورة لكن لا نسلم بطلان ذلك اللازم كيف ان تصور الكنه بالعرض غير ممتنع عند المحققين واه
لم يطرد ولم يكن كليا قوله اورد الفاء ابدانا بانه ناش عما سبق المنشائية مستفادة من الفاء
الاولى فالثانية لا تكون الا تاكيدا ورد بان الاولى لا دخل لها في الدلالة على المنشائية وانما هي لمجرد التاخر
الرتبي يدل عليه ايرادها في مواضع لا منشائية فيها وفيه ان ايرادها بهذا العنوان في مواضع لا
ينافي كيف ان السؤال لا محالة بنشأ من الكلام السابق على ان ايرادها في تلك المواضع لا تدل
على كونها مذكورة لمجرد التاخر الرتبي في مواضع وجد فيها المنشائية اقول الظاهر ان الفاء الاولى في امثال
هذا المقام من المتكلم والثانية من المخاطب فالاولى تدل على منشائية السابق للكلام المتكلم والثانية
تدل على منشائية للكلام المخاطب هذا قوله تعريف الحقيقة اه قد تبعه في هذا الفاضل العصام وقيل
وجه مدخلية التعريف في المنشائية ان المستفاد منه ان حقيقة الشيء نفسه بناء على ان ما كان سببا
لكون الشيء ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء فح يكون المعنى نفوس الاشياء ثابتة وبهذا
يندفع ما ربما يقال لا دخل للتعريف في المنشائية اذ لا اتحاد بين الشيء وبين حقيقة ذلك الشيء
على اخذه على ان منشائية التعريف لا يجب ان يكون بما اخذه المحشي لجواز ان يأخذه السائل على غير ما اخذه
المحشي وربما يقال المنشاء هو اعتبار التحقق في الحقيقة وكون الثبوت بمعنى الوجود فانه يكون المعنى ح
الحقائق الثابتة للاشياء ثابتة اقول فعلى هذا ... يكون السؤال على تحرير صاحب قد يقال
لا على

[illegible]

لا على تحرير الشيء قوله وكون الشيء بمعنى الموجود وقد يقال كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم
منه هو التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم وربما يقال ظاهر كلام الشارح
في قوله الشيء عندنا الموجود هو الترادف ويقال في تأييده يدل عليه قوله في شرح المقاصد هو
اسم الموجود اقول جل ظاهر كلامه نفي الترادف حيث صرح بالترادف بين الثبوت والتحقق والوجود ولم يصرح
به ههنا بل قال والشيء عندنا الموجود وما نقل من شرح المقاصد لا يدل على الترادف لجواز ان
يكون التسمية باعتبار مساواته لا باعتبار ترادفه ويؤيد ذلك ما قاله في بحث المعدوم من شرح المقاصد
ولهم تردد في اتحاد مفهوم الموجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء انتهى وقد يقال في عدم الترادف ان الممكنات محتاجة
في وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها فان كل شيء شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا
ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بها بالنظر الى شيئياتها
قوله اذ اللغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة بملاحظة ان الاثر لو غير شيء من الامور الثلثة المذكورة
لم يتوهم اللغوية وحاصله انه لو غير تعريف الحقيقة مثلا وعرفت بما يخص العوارض مثلا لكان المعنى
عوارض الاشياء ثابتة ولا لغوية فيه وكذا لو غير معنى الشيء وقيل الشيء المعدوم مثلا كان المعنى حقايق
المعدومات ثابتة ولا لغوية ح ايضا وكذا لو غير معنى الثبوت وقيل الثبوت هو التصور مثلا كان
المعنى حقايق الموجودات متصورة فلا يتوهم اللغوية ح ايضا وبهذا التقرير سقط ما توهم وقيل ان
ما ذكره تغيير لمورد السؤال والكلام انما هو في منشائه على انه يجوز تغيير المورد قوله
اي قلما يحتاج الى بيان معناه فح يكون معنى الكلام ان هذا الكلام بالمعنى المذكور مفيد وكون معناه
ذلك ظ قلما يحتاج الى البيان بالنسبة الى قاصر الاذهان فقوله ربما يحتاج الى البيان ترويج للجواب
المذكور وتاكيد له وتزييف للسؤال وتضعيف له قوله ان مثل المثال الذي يشير الى ان المراد بقوله
الثابت ثابت هو المثال الذي ذكره السائل بقوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة الا انه اتى به
لعدم الوثوق بينهما مع وضوحه في المقصود قوله اذ قد اعتبره متحد المحمول الا ان جاز ان يعتبر فيه ايضا
تغاير الموضوع والمحمول باخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وقد يقال لا يجوز ذلك فيه اذ لم يعهد
لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر
بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر فاعتقدنا
انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونشخصها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد

[illegible]

الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وليس بشيء اذ لا فرق
بين ان نعتقد تلك الامور المتصورة بحسب الظاهر انها اشياء وان نسميها بلفظ الاشياء
وبين ان نعتقدها انها ثوابت وان نسميها بلفظ الثابت سيما اذا كان بين الشيئية والثبوت
مرادفة قوله ناظر الى قوله ربما يحتاج فيه ان الفرق بين هذين السلبين على الوجه
الذي ذكره مع اشتراك المثالين المذكورين في عدم الافادة قبل التاويل وفي الافادة بعد التاويل
فان المثال الاول اذا اول بان الثابت فيما مضى ثابت الان كان مفيدا ايضا وفي بلا فارق على
ان لا فائدة ههنا في سلب المثلية بين قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين قوله شعري شعري
بناء على ان الاحتياج الى البيان في الاول جزئي وفي الثاني كلي وما نقل عنه ههنا من ان الفائدة
هي افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري ففيه ان عدم ظهور
الافادة في شعري شعري مما لا مدخل له في المقام وظهور الافادة في هذا القول مستفاد من قوله
ربما يحتاج الى البيان فلا فائدة في سلب المثلية فتامل فالاولى ان يجعل كلا السلبين ناظرين الى قوله
وهذا الكلام مفيد بلا تاويل بخلاف المثالين المذكورين فتامل قوله وهو ظ اي لكون الاحتياج
الى البيان كليا في شعري شعري ظ ويحتمل ان يكون مرجع الضمير معنى قولنا حقائق الاشياء ثابتة
ففيه لطافة قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري والفرق
بين هذا وبين ما قبله ان حاصل ما قبله ان نفي المثلية ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان باعتبار
القلة المستفادة من كلمة رب على الفرق بين البيان والتاويل ومعنى احتياج هذا القول الى البيان
دون التاويل واحتياج شعري شعري الى التاويل قوله يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل
قيل ان اراد ان المعنى المذكور معنى حقيقي لقولنا حقائق الاشياء ثابتة فهو ليس كذلك وان اراد انه
معنى مجازي له لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة
فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ويمكن ان يقال ذلك المعنى حقيقي له على ما قالوا ان التحقيق من مذهب
الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد واقول الظ ان المحشي
رحمه الله تعالى اراد بالتاويل صرف اللفظ عن المعنى الظ المتبادر وبالبيان ما لا يكون كذلك سواء كان ذلك المعنى
حقيقيا او مجازيا وادعى ان المعنى المذكور ظ متبادر من لفظ حقائق الاشياء ثابتة لشهرته
في ذلك المعنى بخلاف المعنيين الاتيين في تاويل شعري شعري فانه ليس بظاهر متبادر منه
لعدم شهرته في ذلك المعنى فسقط القول الاول فلا حاجة الى القول الثاني لكن يرد عليه

ان الفرق بين المقامين بالشهرة وعدم الشهرة محل نظر فان المعنى المذكور في شعري
شعري ايضا مشهور فيما بينهم فتدبر قوله فانه يحتاج الى التاويل فيه انه يجوز ان يكون
المراد ما اعتقد انه شعري فهو شعري في نفس الامر بل هذا المعنى امس بالتمدح فتامل قد يقال
مراد الشارح بقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري نفي التاويل المشهور في شعري شعري
عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة اي ليس معناه كمعناه وانما نفاه لانه لا يكون المراد حقائق
الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل مذهب السوفسطائية
وانما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك او يكون
المراد حقائق الاشياء الثابتة هي المشهورة بالثبوت والاخلاص السوفسطائية في شهرة ثبوتها وانما
خلافهم في اصل الثبوت اقول ما ذكره المحشي هو الملائم للسوق والذوق فتدبر قوله وهو ان شعري الان
كشعري فيما مضى والتاويل ههنا من وجهين الاول حمل الكلام على التشبيه والثاني تقييد الطرفين بالظرفين المذكورين
واما فيما سياتي فمن وجه واحد فافهم قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان
هذا المعنى يحصل بحمل الاضافة على العهد فلا يلزم الاحتياج الى التاويل بل يتم الافادة بالبيان كما في قولنا حقائق الاشياء
ثابتة فاجاب بان هذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا شخصا
او نوعا وفيه ان كون معنى العهد ما ذكر لا يدل على عدم حصول المعنى المذكور بحمل الاضافة للعهد لجواز ان يكون
المعهود في الاضافة الثانية هو شعره المعروف بالبلاغة لا يقال لا يحصل بهذا القدر معنى التشبيه ولا بد منه في دفع
اللغوية لانا نقول اعتبار التشبيه ليس لدفع اللغوية بل هو لتصحيح الحمل على ان حمل الكلام على التشبيه ظ
متبادر لشهرته فيما بينهم في امثال هذا المقام فهو ليس بتاويل ولا يندفع ما ذكرناه بما قد قيل لا يصح حمل الاضافة
هنا على العهد لان المعتبر في العهد الذكر حقيقة او حكما ولم يوجد ههنا ذلك ولا بما يقال ايضا ان معنى العهد هو
ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تقييد كونه الان وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة
اما الاول فلان الكلام انما هو في عدم حصول المعنى المذكور بحمل الاضافة للعهد لا في عدم صحة الحمل على العهد على
ان عدم الذكر الحكمي ممنوع لجواز ان يكون من قبيل ما يتعلق به علم المخاطب واما الثاني فلان التقييد المستفاد من
الاضافة يعتبر بالنسبة الى تلك القيود فيكون المعنى شعري المعهود الذي هو شعري الان كشعري المعهود الذي
هو شعري فيما مضى وقس عليه القيد الثاني على ان المقصود دفع اللغوية وهو لا يتوقف على تلك الملاحظة بل
يحصل بمجرد ان يراد في جانب الموضوع البعض المعين وفي جانب المحمول البعض المعين الاخر لا يقال في لا يصح
الحمل لانا نقول يصح بالحمل على التشبيه قوله والمشهور ان المراد بالبيان انه في يكون معنى قوله ربما يحتاج الى

البيان فلا يحتاج الى بيان صدقه بالبرهان فان الاكثر من يسمعه يصدقه بالقبول والاذعان والحاصل ان
هذه القضية بالمعنى المذكور ضرورية عند الاكثر فلا يحتاج الى البيان بالبرهان ونظرية عند القليل فيحتاج الى
البيان بالبرهان فالاحتياج وعدمه بالنسبة الى الاذهان باعتبار القضية وربما يقال انها بالنسبة الى فروع القضية
فان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه ويرد عليه ان القضية الكلية
المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا عن ان يكون
في الاكثر واما ما ربما يقال انه لا كلية ههنا الا بتنائها على ان يقصد بصيغة الحقايق الاستغراق واما اذا قصد الجنس
على ما ليس يأتي فالمآل الاهمال الذي هو في قوة الجزئية فلا منع من البداهة ونقيضها ففيه ان القضية الجزئية الغير
المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون الا بديهية فلا وجه للنظرية اصلا
قوله ففيه تأكيد كونه مفيدا اذ لا شاهد على كون الكلام مفيدا اقوى من حاجته الى البيان بالبرهان بل جعل
الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد الموهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة
الموهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان بالبرهان لا يكون من قبيل
اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا قوله ويرد عليه ان شعري شعري كذلك اي
ربما يحتاج الى ~~البيان~~ ذلك ايضا الى بيان صدقه بالبرهان في لم يبق وجه لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
اذ لا يمكن ان يقال انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان البتة وفيه انه يجوز ان يكون ناظرا اليه لكن لا باعتبار
انه يحتاج الى البيان البتة بل باعتبار انه لا يحتاج اليه اصلا فان شعري شعري لا يحتاج الى بيان صدقه اصلا
كما ربما يقال وقيل بل ملاحظة ابي النجم الذي هو الموصوف بالبلاغة والفصاحة يكفي في صدقه وقد يقال يجوز ان
يكون ناظرا الى قوله المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء فان عقد الوضع في شعري شعري بحسب نفس الامر
لا بحسب الاعتقاد اقول يحتمل ان يكون المراد بالبيان في قوله ربما يحتاج الى البيان هو البيان الذكري اي ربما
يحتاج في بعض المواضع الى بيان هذا الكلام وذكره بخلاف الثابت ثابت وشعري شعري فانهما مما لا يحتاج
الى بيانه وذكره في شيء من المواضع فتأمل حق التأمل قوله فلو حمل اه ربما يقال ان اخذ التحقق معتبرا
في مفهوم الحقيقة لا يفيد هذا الحمل والا كذبت القضية بناء على اختلاط المعدومات وقد قيل يمكن ان يراد
بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظ قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع اي مجاز فيه تشبيها
لاستيفاء الانواع باستيفاء الافراد ويؤيد هذا قوله بمعونة المقام فسقط القول بان هذا قول بديع
غير مسموع من اهل العربية ولا مستند له وربما يقال المراد باستغراق الانواع هو الاستغراق العرفي فلا
يكون قولا بديعا وفيه ان المذكور في كلامهم ان الاستغراق العرفي هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب

متفاهم العرف لا ان يراد كل نوع يفهم منه عرفا نعم يمكن ان يقال اللام في العلم للاستغراق العرفي اي كل فرد من افراد
العلم بالحقايق بحسب متفاهم العرف متحقق بل يمكن ان يحمل على الاستغراق الحقيقي لكن لا كما قيل ان استغراق
الانواع داخل في استغراق الافراد بناء على ان الافراد اعم من الافراد النوعي والشخصي فانه غلط بل باعتبار
الافراد الشخصية لان كل فرد شخص من افراد العلم المتعلق بالحقايق متحقق لان بعضها متحقق وبعضها غير متحقق
نعم العلم ببعض الحقايق ليس بمتحقق وبين المعنيين بون بعيد الا ان هذين الاستغراقين لا يوافق كلام المحشي
والش كما لا يخفى قوله ثم الاستدلال اه ما ذكره قبل كان اشارة الى علة مصححة لحمل الكلام على ما حمله الش
وهذا علة مقتضية له وحاصله ان الاستدلال الاتي من المص على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بثبوت
الحقايق في نفسها يحتاج ايضا الى العلم بثبوت الاصول من الحدوث والامكان ونحوهما لها فلو لم يحمل الكلام على ذلك
بل حمل على العلم بالثبوت لم يتم الاستدلال المذكور فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة والغرض ههنا هو التنبيه
على ثبوت العلم بتلك المقدمات ليتوسل به الى ذلك الاستدلال كما صرح به الش فيما سبق وفيه ان الثبوت
المقدر اعم من ثبوت الحقايق في نفسها ومن ثبوت الاصول لها فيتم الاستدلال بتقديره ولا يرد ما ذكره وحمل
كلامه على معنى انه كما يحتاج الى العلم بثبوت الحقايق في نفسها وثبوت الاصول لها يحتاج الى العلم بالاصول اي
الى العلم التصوري لها بعيد غاية البعد وقد يقال الغرض ههنا هو الرد على السوفسطائية وهو يحصل بمجرد
التنبيه على وجود جنس الحقايق وعلى تحقق جنس العلم بها واما امر الاستدلال فيتم بما يجيء من بيان اسباب العلم
فانه يحصل به ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا اقول هذا مع كونه مخالفا لما صرح به الش فيما سبق
يرد عليه انه لا يلزم بمجرد بيان اسباب العلم ثبوت العلم لجواز ان يكون تلك الاسباب من الاسباب الناقصة او
يكون القابلية مسلوبة عن المسببات قوله فقد غلط غلطين الاول ظن كفاية العلم بالثبوت في الاستدلال
المذكور والثاني ظن وجوب التقدير كذا نقل عنه واعلم ان العلم وما يساويه اذا كان متعلقا بالمفرد يكون بمعنى
التصور لا غير واما اذا كان متعلقا بالمصدر المضاف كثبوت الحقايق فيحتمل التصور والتصديق كما عرفناه الش
فيما سبق فمن قدر الثبوت يريد انه لو لم يقدر الثبوت يخص العلم بالتصور ويكون المعنى تصور الحقايق متحقق
فلا يتم به غرض الاستدلال فانه يتوقف على تصديق بثبوت الحقايق في انفسها وعلى التصديق بثبوتها لغيرها
اعني ثبوت الاصول لها واما اذا قدر الثبوت واريد بالعلم التصديق بمعونة المقام فيتم به غرض الاستدلال فانه
يكون المعنى التصديق بثبوت جميع الحقايق سواء كان ثبوتها في نفسها او ثبوتها لغيرها متحقق فيندرج فيه
العلم بثبوت الاصول لغيرها من الحقايق اذ كل حال من الاحوال حقيقة من الحقايق وتحقق العلم بثبوت الحقايق
يستلزم تحقق تصورها فيستوفي الانواع الثلثة وهذا توجيه حسن ليس فيه غلط في شيء كما لا يخفى قوله

بتقدير المضاف اه فيه رد على من قال ارجاع الضمير الى الحقايق بتقدير الثبوت سهو لبقاء الاستغراق ووجه
الرد ان العلم بثبوت جميع الحقايق لا يستدعى تصورها تفصيلا والتصور الاجمالى متحقق فلا ينافى بقاء الاستغراق
فتأمل وقد يقال مراد القائل المذكور فى الشرح توجيه عبارة المص بحمل العلم على التصديق بقرينة المقام وحاجة
فى ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج فى تأنيث الضمير الى وجه سخيف وفيه ان حمل العلم على التصديق يحتاج الى تقدير
المضاف البتة لما مر وايضا على تقدير المضاف لا يحتاج فى تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما هو المستفاد من كلامه
فانه يرجع الى الحقايق على ذلك التقدير قوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق اى الذى هو مضمون الجملة السابقة ونقل
عنه ان مصدر ثابتة فان مصدرها لكونها مسندة الى ضمير الحقايق ثبوت الحقايق ففى ضمنها مصدر مضاف
الى الضمير لان قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى قد يقال يحتمل ان يكون الضمير لقوله حقايق الاشياء ثابتة والتأنيث
باعتبار القضية قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه قيل كفاية الاضافة بحسب المعنى فى التأنيث محل خدشة
وايضا اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه مشروط بجواز ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا
قوله يرد عليه ان قد يقال مراد القائل المذكور ان المتبادر من العلم بالحقايق هو العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظ
اما بان يقدر الثبوت واما بان يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا واما بان يراد بجنس الحقايق العلم الا ان التأويل بثبوت
الحقايق انسب بما سبق من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل فلا يرد عليه ما ذكره المحشى اقول يرد عليه منع التبادر
قيل من قدر الثبوت نظر الى التبادر فانه اذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم بمضمون الخبر واقع
خصوصا اذا كان الكلام ردا على من انكر العلم بالثبوت وفيه ان تأنيث الضمير يجعل كون المراد بالحقايق ظاهرا
متبادرا قوله لانه غير مراد اذ المقصود هو الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالى
ولا حاجة الى الاثبات التفصيلى وايضا يتوقف الاستدلال الاتى على العلم التفصيلى بل يحصل ذلك بالاجمال ايضا كما لا يخفى
وايضا المراد اثبات العلم الذى يمكن حصوله بقدر الطاقة البشرية وذلك لا يتصور الا فى الاجمالى دون التفصيلى قوله
يتضمن العلم الاجمالى لاستلزام الحكم تصور الطرفين قوله وقد سبق ان المراد ان الظ انه استدراك قوله لا يقال نحن نقيدنا العلم
اى نقيد العلم فى كلام المص بكونه بالكنه ونقول ان المراد به هو العلم الكنهى على تقدير ان لا يكون المراد العلم بالثبوت
لانه الفرد الكامل والظ المتبادر عند الاطلاق ولان الغرض هو رد اللاادرية وهو لا يحصل الا باثبات العلم
بالكنه فانهم لا ينكرون التصور بالوجه كما سبق فيكون حاصل استدلال القائل انه لو لم يكن المراد العلم بثبوت الحقايق
لكان المراد تصورها بالكنه لكن التالى بط للقطع بانه ليس لنا العلم الكنهى بجميع الحقايق فلا يتوجه عليه الايراد
المذكور فانا نختار الشق الاول من الترديد ويلزم المحذور فانه على تقدير عدم العلم التفصيلى يلزم عدم العلم الكنهى
والمفروض انه متحقق قوله لا دليل على التقييد لا يقال كون العلم بالكنه فردا كاملا وكونه ظاهرا متبادرا او عدم حصول

الغرض بدونه يكفيه دليلا لانا نقول الغرض يحصل فى ضمن التعميم ايضا وكمال الكنه وتبادره لا تفيد القطع ولذا عدل
عنه كثيرا فلا يكون دليلا على التقييد كما لا يخفى قوله مع ان تعميم الشئ وحمله اه اى تعميم الشئ العلم من التصور و
التصديق حيث قال من تصورها وتصديقها او باعم الاينافى تقييد العلم بالكنه فان العلم الكنهى تصورى
فقط هذا حاصل ما ذكره فيما نقل عنه ههنا وفيه ان هذه المنافاة مما لا يضر القائل فانه رجل والشئ رجل وذلك
ان تقول المعنى ان صحة تعميم الشئ ووجوبه على ما مر فيما سبق ينافى وجود دليل على هذا التقييد فافهم ثم الظ
ان يقال مع ان التقييد ينافى تعميم الشئ الا ان يقال المعنى على القلب قوله ولو سلم اى لو سلم ان تعميم الشئ
لا ينافيه بناء على ابتنائه على كون الغرض اتمام الاستدلال الاتى وجواز ان لا يكون الغرض ذلك بل مجرد الرد على
اللاادرية لكن لا يلزم منه ذلك التقييد او وجود الدليل عليه فبطلان المقيد اى العلم الكنهى بجميع الحقايق لا يوجب
تقدير الثبوت الذى هو المدعى بل يجوز ان يترك القيد راسا وحاصله منع الملازمة فى قوله لو لم يكن المراد العلم بثبوت
الحقايق كان المراد تصورها بالكنه لجواز ان يكون المراد على ذلك التقدير مطلقا التصور اعم من ان يكون بالكنه او
بالوجه فالباطل ليس بلازم واللازم ليس بباطل هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام وان لا يلتفت الى ما صدر عن بعض الاعلام
فانه من التحير والاوهام والله الهادى والموفق المنعام قوله وقد يقال ثبوت الكل اه حاصل ايراده نقض على
من قال المراد العلم بثبوتها يعنى ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح
لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظ وتقدير الثبوت اذ كما
يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا وفيه ان المراد ثبوت الكل وهو معلوم اجمالا وقد قيل لا يكون
العدول ح موجبا وقد يقال يجوز ان يكون العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم التفصيلى والتصورى ثم انه
قد قيل يجب تقدير الثبوت لان هذا القول قد ذكر ردا على القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة شئ ولا بعدم ثبوتها كما صرح
به الشارح ولا يخفى ان الرد عليهم انما يحصل باثبات العلم بالثبوت ولا مدخل فى ذلك للعلم بنفس الحقايق ورد بان الرد
عليهم يحصل بارادة الاستغراق فى العلم كما مر فلا يجب تقدير الثبوت فتأمل قوله ان ثبوت الجنس لا يلزم اه ربما يقال
يلزم بناء على البداهة لانا نجزم بالضرورة ثبوت بعض الاشياء بالعيان اقول هذا كلام خال عن التحصيل بل هو من
قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يوجد فى الخارج قوله ان المراد هو التنبيه على وجود جنسه فيه ان هذا
المراد لا يدفع ذلك الايراد فان الجنس المقدر مضاف الى ما يشاهد فهو لا يتجاوز عن المشاهدات بل يجوز ان يكون فى
ضمنها وان يكون فى ضمن غيرها فلا يحصل التنبيه المذكور فلا فائدة فى تقدير المضاف فيما سبق بل يجب تخصيص الحقايق
هنا بما يشاهد حتى يحصل التنبيه المذكور وبعد التخصيص لا حاجة الى الحمل على الجنس اللهم الا ان يقال ان المراد بالجنس المضاف
هناك هو الجنس المنطقى لا ما هو بمعنى المفهوم الكلى فيجوز ان يكون وجود جنس ما يشاهد بهذا المعنى فى ضمن ما يشاهد فى

لا يخفى ان الجنس ههنا فانه جنس الحقايق مطلقا
فهو لا يلزم ان يكون فى ضمن المشاهدات

اوفي ضمن غيره لكونها فردين له فتامل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وقيل لا حاجة الى تقدير المضاف
فانه يحصل هذا المعنى بحمل كلمة ما على الجنس لا على الاستغراق ولا يقال لا يجوز حملها على الجنس اذ ح يلزم ان يكون الجنس
من المشاهدات وليس كذلك فانه مفهوم كلي لا يصلح ان يتعلق به المشاهدة وانت خبير بان المراد بالجنس ههنا
هو الجنس باعتبار وجوده في ضمن بعض الافراد لا على التعيين وهو المسمى بالعهد الذهني والمعنى به هو الفرد الغير
المعين كما بين في موضعه لا الحقيقة من حيث هي هي بقرينة اضافة الوجود اليه فالرد ساقط نعم يرد عليه ان اذا كان
المراد بالجنس المضاف هو الجنس المنطلق على ما زعم يحصل ذلك المعنى بحمل كلمة ما على الجنس كما لا يخفى هذا ثم انه قد يقال
لا يجوز تقدير الجنس هنالك فان الاستدلال الجدلي يأبى بما يشاهد لا بجنسه فتامل قوله او نقول اذا ثبت شيء ان
يعني ان قوله حقايق ثابتة يدل على ثبوت شيء من الاشياء على تقدير ارادة الجنس فان الجنس انما يتحقق في ضمن الافراد
فاذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هي هذه المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها
فكانه قال هذه المشاهدات ثابتة وايضا لا قائل بثبوت شيء غير هذه المشاهدات خاصة فاذا ثبت شيء من الاشياء
ثبت هذه المشاهدات باتفاق الفريقين وهذا القدر كاف في التنبيه قوله لانهم يعاندون ان وقد يقال سموا بذلك
لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لاخر قوله بعدم تحقق
اي سواء كانت ايجابية او سلبية قيل هذا يدل على ان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق
نسبة كانت او لا فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم كل امر في نفس الامر اقول يمكن ان يقال خص بالذكر ههنا انكارهم
لتحقق النسبة اكتفاء بما صرح به الشارح من انكارهم لنفس الحقايق كما يدل عليه سوق كلامه قوله ويقولون ما من قضية
اشارة الى منشأ مذهبهم على ما في شرح المواقف فانهم لما رأوا ان ادلة وجود الاشياء لا يخلو عن ان يورد عليها
اشكالات وشبه زعموا انه لا دليل عليه وحكموا بان ما من قضية الا ولها قضية معارضة تقاومها وتماثلها في القوة
والضعف فجزموا بان لا موجود اصلا ولم يتفطنوا ان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منها
وان الجزم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكر من الشبه مناقض لما جزموا به من انتفاء الاحكام كلها قوله
لا يختص بحقايق الموجودات بل يعم حقايق المعدومات الثابتة ايضا كنسبة الامر الى الامر وظاهر عبارة الشارح يوهم الاختصاص
بها حيث قال بل ينكر حقايق الاشياء فانه قد حمل الشيء على الموجود فيما سبق والظاهر ان ههنا ايضا محمول على ذلك ولا يخفى
ان هذا لا يندفع بما قد يقال من ان انكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها
فرع ثبوتها فان ذلك الاستلزام يؤيد الاعتراض لا يدفعه على ان المعدومات الثابتة لا تنحصر في ثبوت الاحوال بل
تعم النسب السلبية ايضا فيرد الاعتراض بالنسبة اليها فانهم ينكرون القضايا السلبية ايضا نعم يمكن دفعه بحمل
الكلام على التمثيل او على المقايسة او على الاكتفاء بما فصل في محل لكنه خلاف الظاهر وداخل في قوله جرى على وفق السياق

قوله ههنا اي في كلام الشارح او في كلا الموضعين فتامل قوله من ينكر ثبوتها اي تقررها اشارة الى جواب سؤال مقدر
على قوله والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم فكانه قيل لا يجوز الحمل عليه اذ الضمير في قوله من ينكر ثبوتها راجع
اليها والثبوت بمعنى الوجود كما مر من الشارح ولا وجود لغير الموجودات فاجاب بان الثبوت ههنا ليس بمعنى الوجود
بل بمعنى التقرر الذي يعم الموجودات وغيرها يعني اذا حمل الاشياء على المعنى الاعم يحمل الثبوت ايضا على المعنى الاعم ثم انه
يفهم تارة من كلماتهم ان مذهب العندية انه يحصل للحقايق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام
الشارح ههنا وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم بكون الاشياء تابعة
للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات وهذا الاخير اخذه الفاضل العصام ههنا وعلى الاول يلزمهم ثبوت النقيضين
في نفس الامر بناء على تحقق الاعتقادين فتدبر قيل لا محذور في ذلك على مذهبهم فان استحالة اجتماع النقيضين تابعة
للاعتقاد عندهم فلو اعتقد جائزا كان جائزا والا فلا قوله حق بالنسبة اليه وبطلانه فيه ان الحق والباطل هو المطابق
للواقع وغير المطابق له كما مر فيما سبق ولا واقع عند العندية فلا معنى للحق والباطل على مذهبهم اللهم الا ان يقال انهم قالوا
بالواقع بتبعية الاعتقاد في نفس الامر او في الاعتقاد كما اشرنا اليه فمعنى الحق والبطلان هو المطابقة لذلك الواقع وعدم
المطابقة له قوله تابعة للادراكات قال في شرح المواقف هذا مما لا يخفى فساده قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل
قد يقال القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم بل الوجه انه اشارة الى انهم قد اعتقدوا كونهم
شاكين وان انكروا الاعتقاد وانت خبير بان هذا الوجه ناش عن الغفلة عن قول الشارح وشاك في انه شاك
وهلم جرا وان ما اورده على المحشي في محل المنع فتدبر قوله يرد عليه اعلم ان حاصل الالزام انه اما ان يتحقق نفي
الاشياء التي ادعيتم او لا يتحقق واياما كان يلزم تحقق شيء من الحقايق اما على الاول فلان النفي حقيقة من الحقايق
لكونه نوعا من الحكم فتحقق تحقق شيء من الاشياء واما على الثاني فلانه اذا لم يتحقق النفي لزم ان يتحقق الثبوت
والا لزم ارتفاع النقيضين فاورد عليه المحشي ان عدم ارتفاع النقيضين وبطلانه من جملة المخيلات عندهم
فلا يتم الملازمة والحاصل ان عدم ارتفاع النقيضين ليس من المقدمات المسلمة عندهم حتى يتم الاستدلال بالنسبة
اليهم ويلزم الالزام عليهم والمقصود ذلك كما اشار اليه الشارح بقوله والزاما اقول يمكن الجواب عن هذا
الايراد بانهم ان قالوا بمعلومية المقدمات ثبت الالزام والا فانه تحقق نفي معلوميتها عندهم فقد تحقق النفي وهو
شيء وان لم يتحقق ذلك ايضا كان هذا مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية وقد يقال ليس المراد اثبات قياس
جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد عليه ما ذكره المحشي بل المراد انه برهان يبطل مذهب الخصم
وهذا هو معنى كونه الزاميا والا فلا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم كما سيصرح به الشارح وانت خبير
بان حمل الالزام على ما ذكره هذا القائل بعيد غاية البعد بل المراد منه افحام الخصم واسكاته وذلك لا يكون

الا ما اعترف به الخصم وسلم ثم اقول في الالزام المذكور نظر لانه ان اريد بالنفي الانتزاع كما هو مقتضى قوله لكونه نوعا

من الحكم لم يتم الملازمة في قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء اذ لا يلزم من عدم نفيهم وانتزاعهم ثبوت الاشياء في انفسها

ولا اثباتهم وايقاعهم اياها اذ لا تناقض بين النفي والثبوت ولا بين النفي والاثبات بهذا المعنى كما لا يخفى وان اريد به

الانتفاء لم يصح قوله والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم اه اذ الانتفاء ليس نوعا من الحكم ولا حقيقة

من الحقايق الموجودة فتدبر فقيل حاصل الالزام انه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء كانت الاشياء مثبتة عندكم

فلا يرد ما اورده المحشي وانت خبير بان الشرطية المذكورة ليست بعيدة من غير ان يتشبث بعدم ارتفاع

النقيضين وبعدم التشبث يرد ما اورده المحشي على انه يورد الايراد على نفس الشرطية قوله جزمتم بنفي الحقايق

لهم ان يقولوا جزمنا بنفي الحقايق لا يستلزم تحقق ذلك النفي بل يجوز ان يكون من جملة المخيلات فاما ان يلتجاء

الى الشق الاول ويقال اذا كان النفي من المخيلات لزم ثبوت الاشياء او يقال اذا كان ما ادعيتم من المخيلات

ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وعلى كل لا اقتصار على الشق الاخير فتامل قوله وقد يتوهم ان حاصل

اعتراض على الشارح والمحشي بان انكار العنادية مقصور على حقايق الموجودات الخارجية فلا يلزم من شمول

بعض ما نفوه وقوله ويوجه الالزام جواب عنه من طرف الشارح والمحشي فليتامل اقول يمكن ان يجاب عنه بان انكارهم

ليس مقصورا على حقايق الموجودات كما اشار اليه المحشي فيما سبق وفي قوله وقد يتوهم ايماء الى ذلك فلا حاجة الى

المذكور قوله فيرد عليه انه لا وجود للعلم اه وايضا يمكن ان يناقش في ان النفي حكم اذ ليس المراد به هنا الجزم بعدم

الاشياء والا يصح الملازمة بل المراد عدم الاشياء وهو ليس بحكم وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق فتامل وفي ان الحكم

تصديق لجواز ان يكون جزء منه كما هو مذهب الامام وفي ان التصديق علم لجواز ان يكون عبارة عن مجموع التصورات

والحكم على ان يكون الحكم فعلا كما هو مذهب الامام فتدبر قوله عدم تمامها على اللاادرية ظ لانهم لا ينفون شيئا حتى

يقال عليهم ان لم يتحقق النفي لزم اه وايضا انهم انما ينكرون العلم ولا تعرض في ذلك القول للعلم قوله اما على العندية

ففيه تامل فان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو ان لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتورع يمكن ان يقال ان لم

يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد ثبت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد

في الزام العنادية من ان عدم الانتفاء من جملة المخيلات عندهم كذا نقل عنه يعني ان العندية كالعنادية ينكرون

تحقق الحقايق ويقولون بانها ليست بمتحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات فينبغي ان يتم الدليل

المذكور بالنسبة اليهم ايضا نعم يرد عليه بالنسبة اليهم مثل ما اورد عليه بالنسبة الى العنادية كان يقال عدم خلو

الواقع من احدى النسبتين ليس بمتحقق في نفس الامر بل هو تابع للاعتقاد لكن مثل هذا الورود غير ملحوظ

هنا والا لم يتم الدليل المذكور بالنسبة الى العنادية ايضا فان قلت تجويز جريان الشق الاول من الترديد غير

بل هو

في الثانية لجواز ان يختار الشق الثاني ولا يتم لانهم يقولون بتحقق النفي بحسب الاعتقاد كما صرح به السيد الشريف

في حواشي هذا الشرح قلت الترديد في تحقق النفي بحسب نفس الامر لا في تحققه مطلقا فعلى تقدير الشق الثاني يتم الالزام

وانما لم يتعرض له المحشي لظهوره واما ما يقال من انه ان اريد ان الواقع لا يخلو عن تحقق احدى النسبتين كما هو الظ فلا نم ذلك

لجواز ان لا يكونا من الامور الموجودة في الخارج وان اريد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما فلا يتم التقريب اذ لا يلزم منه الشرطية

المذكورة لجواز ان تكونا من الامور الاعتبارية كلزوم فجوابه ان المراد بالتحقق هو التقرر والثبوت في نفس الامر لا الوجود

الخارجي كما مر فيما سبق فلا محذور كما لا يخفى بل يمكن ان يختار الشق الثاني ايضا ويتم التقريب فانه بعد تسليم عدم

خلو الاشياء بالاتصاف باحدى النسبتين يلزم الشرطية اذ معناه انه لم يتصف الاشياء بنسبة النفي يتصف بنسبة

الثبوت قوله وقال في شرح المقاصد لعل الغرض من نقل الاشارة الى وجه اخر لابطال مذهب الطائفتين و

ربما يقال الغرض هو الاشارة الى الالزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء بعد الاشارة الى الالزام عليهما

في انكاره ثبوت الاشياء فافهم وقال جمهور المحشين الغرض هو التاييد اقول فيه تامل مع الاشارة الى ان بين كلامي

الشارح نوع منافاة حيث قال هاهنا لا يتم الالزام على العندية ويفهم من كلامه في شرح المقاصد انه يتم عليهم ايضا وفيه

ان ما ذكره هاهنا انه لا يتم الالزام عليهم بالدليل المذكور في هذا الشرح والمفهوم من شرح المقاصد انه يتم الالزام عليهم بدليل

اخر فلا تاييد ولا منافاة قوله بحقيقة اثبات او نفي الاول للاول والثاني للثاني يعني ان العندية قد اعترفوا بتحقق حقيقة

الاثبات حيث حكموا بان الحقايق تابعة للاعتقاد وبان مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وان العنادية قد اعترفوا بتحقق

حقيقة النفي حيث حكموا بان الحقايق ليست بمتحققة مع انها قد ادعيا ان لا حقيقة من الحقايق وحاصله الا تناقض او كل

الكل يعني ان العندية والعنادية قد اعترفا بتحقق حقيقة الاثبات اما العندية ففي حكمهم المذكور واما العنادية ففي قولهم

بانها اوهام وخيالات وهما قد اعترفا ايضا بحقيقة النفي في قولهما بنفي الحقايق ونفي ثبوتها وانت خبير بان في كون هذا

الزاما للعندية تاملا فانهم يقولون بتحقق النفي والاثبات بحسب اعتقادنا لا في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ويمكن ان

يقال انه ليس الزاميا بل ابطال لمذهبهم في نفس الامر فتامل قوله سيما اذا تمسكوا بما ادعوا فان التمسك والاستدلال

لا يكون الا بمعقد ما دة موجبة او سالبة وذلك لا يتصور بدون الاعتراف بتلك المقدمات ولقائل ان يقول لهما ان يجيبا بان

يقولا مرادنا هو الالزام عليكم بما هو حق عندكم لا التمسك فيما ادعينا على قياس ما يجيء من ان اطلاق الغلط منهم بناء

على زعم الناس قوله هذا دليل اللاادرية قد يقال هذا هو المشهور ووجه الاكتفاء بذكر دليلهم وابطاله انهم اشمل سوفسطائية

فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بطريق الاولى او نقول لا اكتفاء فان هذا دليل الفريقين الاخيرين ايضا في نفيهما الثبوت بقضية

ان ما لا دليل عليه ليس بثابت انتهى فتامل ولك ان تجعله دليلا لهما بضميمة انه لو كان للاشياء ثبوت في نفس الامر لما وقعت

هذه الفسادات المذكورة اقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما ابطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي اراد ان يبين هاهنا بطلان

مذهب اللاادرية برد ما تمسكوا به ليتم الرد عليهم اى على الثلثة جميعا ولله دره حيث اثبت المط بالدليل التحقيقى ثم
اشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامى ثم اشار الى رد اللاادرية بدفع شبهتهم قوله غرضهم من هذا اه دفع لما يتوهم
من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفائه
مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ان غرضهم من هذا التمسك حصول الشك
والتهمة لا اثبات امر او نفيه وفيه ان كون غرضهم ذلك يقتضى ان يدعوا العلم بحصول الشك والتهمة من هذا التمسك
والا فيلغو التمسك فى يلزم التناقض وقد قيل يمكن ان يحمل ما قالوا على الالزام علينا اى الضروريات بزعمكم منها
حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم ان فى لا تناقض وفيه ايضا بحث فانه يقتضى العلم بحصول الالزام
علينا والا فلا يتأتى الاتيان به لغرض الالزام وايضا يقتضى العلم بزعمنا لهذه الاشياء كما لا يخفى فالتناقض لازم قوله
حصول الشك اى فيهم والتهمة اى فى الضرورة والنظر هكذا قال فى شرح المقاصد وانت خبير بانه لا معنى لغرضية
هذا الحصول من التمسك اللهم الا ان يقال المراد ان الغرض منه ان يفيد ذلك الحصول كما فى شرح المواقف وفيه
انه يرد عليهم ح ان افادته ان كانت معلومة كانت مناقضا لمذهبهم وان لم تكن معلومة بل مشكوكة كان التمسك
عبثا ولغوا بل لا معنى لغرضية الافادة المشكوكة كما لا يخفى قوله لا اثبات امر كمذهبهم الباطل او نفيه اى نفى امر كمذهبنا
الحق فالاول رد لاحتمال كون الغرض اثبات مذهبهم والثانى رد لاحتمال نفى مذهب الخصم والزامه قوله اطلاق الغلط
منهم ان هذا ايضا دفع لما يتوهم من انهم شاكون فى وجود الحس وفى افادته وغلطه فكيف يتصور منهم الحكم بالغلط وهل
هذا الا تناقض ووجه الدفع ظ فتأمل قد يقال تخصيص هذا البحث باطلاق الغلط من ضيق الفطن فانه يجرى فى اطلاق الحس
والبديهى والضرورى والنظرى ايضا اقول يمكن ان يقال انه من باب الاكتفاء بالاحالة على المقايسة لا من ضيق الفطن
فافهم قوله قلت قد يستفاد انه فى بعض شروح المصباح قد يجئ للتكثير نص عليه سيبويه وصرح به صاحب الكشاف
فى قوله تع قد نرى تقلب وجهك حيث قال معناه تكثير الرؤية فعلى هذا يجوز ان يكون قد ههنا للتكثير وكثير التأكيد
قيل والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان القلة بحسب الزمان لا تنافى الكثرة
بحسب المادة فتأمل قوله ان قلت لعل ههنا انه لا يخفى ان حاصل جواب الشر هو المنع لدلالة غلط الحس
فى البعض على عدم الجزم بشئ من الاشياء بسند انه يجوز انتفاء اسباب الغلط فى البعض الاخر وهذا منع لذلك
السند ولا يخفى انه غير موجه اذ يقال يجوز ان يكون منعا الدعوى ضمنية من الشر وهى انا نجزم بانتفاء اسباب الغلط
بمشاهدة البعض فيكون موجها الا ان نقول لا حاجة للشر الى تلك الدعوى بل يكفيه جواز الانتفاء فتقديرها ثم منعها
مما لا ينبغى قطعا قوله بداهة العقل جازمة به اى بانتفاء اسباب الغلط وحاصله اثبات المم بادعاء بداهته وقد يقال
دعوى بداهة الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط سهو بل هو استدلال ره وربما يقال قد يحكم بانتفائه من لم يبلغ درجة

الاستدلال فلو كان بالاستدلال لما كان كذلك وانت خبير بان حصول ما قيل ممن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم المجوز
لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام فى الثانى لا فى الاول ولا يلزم من بداهة احدهما بداهة الاخرى قوله اشارة الى ان
المذكور من الذكر وذلك لان لفظ التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وهذا ايماء الى فائدة عطف قوله ويمكن ان
يعبر عنه بالنظر الى لفظ التعبير واما فائدة بالنظر الى اتيان لفظ الامكان ففى الاشارة الى ان المراد بالمذكور
هو المذكور بالامكان لا بالفعل لئلا يتوهم اشتراط التعبير بالفعل وليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وان كان وجود
ما لم يذكر اصلا ولو بوجه عام مما فيه تردد قوله لعمومه اى لعموم المضموم تعليل للصحة ذكره فى تعريف العلم وانما
كان عمومه مصححا لذكره فى التعريف لانه اذا كان عاما شاملا لمثل الظن والجهل كان مساويا للعلم العرفى ههنا فانه
الظ انه ايضا شامل لمثلهما كما هو المستفاد من كلام الشر بخلاف ما اذا لم يكن شاملا له بل كان مختصا باليقينى فانه
لا يصح ح ذكره فى التعريف لايجابه انتقاض التعريف بعدم شموله لبعض افراد المعرف هذا هو التقرير الموافق لما نقل
عنه ههنا وقيل انما كان العموم مصححا لذكره فى التعريف اذ يندفع به تعريف الشئ بنفسه وفيه انه لا دخل لعمومه مثل الظن والجهل
فى دفع المحذور المذكور لان المعرف ايضا يعم كما هو المستفاد من كلام الشر فتأمل ولك ان تجعل الضمير فى لعمومه لتعريف
العلم او للعلم فتأمل قوله حمل اللفظ على الشايع المتبادر قد يقال لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية الشئ
باسم الدال ثم ان الغرض دفع ما يتوهم ههنا من ان ما ذكره الشر ههنا مناف لما ذكره فى شرح المقاصد فانه جعل المذكور
ههنا من المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه ووجه الدفع ان ذلك بالنظر الى عمومه وهذا
بالنظر الى شيوعه وتبادره فلا بأس باختياره احد التوجيهين فى كتاب واختيار الاخر فى اخر فتأمل قيل لعل وجه
جعله من المكسور ههنا انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشمل ادراك الحواس وفيه ما فيه قوله فان البهائم
ليست من اولى العلم فيه ما فيه بحث لان المنفى عن البهائم بحسب العرف واللغة هو العلم الغير الاحساسى واما
العلم الاحساسى فنفيه عنها بحسب البهائم مم ولو سلم فعدم كون الاحساس البهائمى علما لا يدل على عدم كون الاحساس
الغير البهائمى علما والمراد شمول التعريف على الاحساس الغير البهائمى لا شموله على الاحساس مطلقا كيف ان كلمة
من فى قوله لمن قامت هى به تنافيه فانها تختص بالعقلاء واما ما نقل عنه ههنا من ان الفرق فى الادراك الحسى بين
البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما دون الاحساس من البهائم كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت
تحكم واصطلاح ففيه انه لا يتمشى الحكم بالتحكم ههنا اذ لا مشاحة فى الاصطلاحات واللغات على ان مصاحبة العقل
للحواس فى غير البهائم يدفع الحكم ويؤيد هذا قولهم المدرك فى ذوى العقول انما هو العقل وانما الحواس آلات للادراك
بخلاف المدرك فى البهائم فانه نفس الحواس فلم يبق ههنا شئ وهو ان المراد بالعرف واللغة هو العرف العام كما ربما يقال
فالمخالفة لهما مما لا يفيد شيئا فى المقام لجواز ان يكون التعريف المذكور مبنيا على اصطلاح المتكلمين او الفقهاء فتدبر قوله

الاستدلال

كما هو الظ اشارة الى انه يحتمل ان يكون المراد نقيض الصفة او نقيض المتعلق كما قيل لكن الظ هو ما ذكره فتأمل قوله
والاحتمال المتعلقة مبتداء وخبر ودفع سوال نشأ من التفسير المذكور وهو ان يقال اذا كان المراد بالنقيض نقيض
التمييز لزم لغوية قوله ولا يحتمل النقيض اذ الشئ لا يحتمل نقيض نفسه قطعا وحاصل الدفع منع ذلك اللزوم المزعوم وانما يلزم
لو كان اسناد الاحتمال الى التمييز حقيقة وليس كذلك بل هو مجاز من قبيل وصف الشئ بصفة متعلقه وقد يجاب ايضا
بان معنى احتمال التمييز لنقيضه هو جواز زوال ذلك التمييز وحصول نقيضه مكانه لكنه بعيد عن الاحتمال قوله ثم التمييز
في التصور الصورة بناء على ان التمييز بمعنى ما به التمييز لا بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن الانكشاف فعلى هذا يكون
خلاصة التعريف ان العلم صفة قائمة بالنفس توجب لها امرا به تميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الامر نقيضه
ذلك الامر فيرد عليه امور منها انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبهما وذلك مخالف
لما تقرر عندهم ومنها انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو
النفي والاثبات ومنها ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه ومنها ان ارادة
الصورة من التمييز خلاف الظ ومنها ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك مثلا ويمكن الجواب عن الاول
بان المعرفين للعلم بهذا التعريف لم يلتزموا ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات كما اشار اليه المحشي فيما نقل عنه وقيل
يمكن ان يقال الصفة عبارة عن الصورة والنفي والاثبات فالصورة مثلا باعتبار ذاتها توجبها باعتبار انها تمييز
وكشف والتغاير الاعتباري كاف في الايجاب فانهم قالوا الغرب يوجب التأديب مع ان التأديب نفس الغرب باعتبار
الذات وغيره باعتبار كون الادب اثره فتأمل وعن الثاني بما اشار اليه بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى وحاصله انه
ان اريد انه يلزم ان لا يكون العلم منقسما اليهما اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجاب النفي والاثبات تصديق وباعتبار
عدم ايجابه لشئ منهما تصور وعن الثالث بان المراد بالصورة هو الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة وهذا
غير الوجود الذهني فانه امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وهذا ليس كذلك وعن الرابع بانه مبني
على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى
المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات هو المعنى اللغوي وهما اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات
احدهما للآخر ولا شك انهما متناقضان فتدبر قوله فان المعاني الى دليل على ما يفهم من قوله بناء على عدم التقييد
بالمعاني فانه يفهم منه انه لو قيد بالمعاني وقيل صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض لم يكن التعريف شاملا لادراك
الحواس وذلك لان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج الاحساسات من التعريف بقيد المعاني
فلا يرد على الذين قيدوا التعريف بالمعاني مخالفة العرف واللغة لكن يرد عليهم النقض بخروج بعض افراد العلم عن التعريف
فانهم جعلوا الاحساس قوله تدرك علما اي يطلق على ادراكها العلم فجعلوا ادراك الجزئيات العينية من افراد العلم مع ان مقتضى

تعريفهم

تعريفهم ان لا يطلق عليه العلم وانه ليس من افراده حيث اخذوا في تعريفهم المعاني فان مقتضاه ان لا يعلم تلك الجزئيات
اصلا اذ لا تمييز هناك بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة سواء كان الادراك قبل الرؤية او عند
الرؤية فيلزم عليهم احد الامرين اما فساد التعريف او فساد ذلك التصريح قوله وغاية ما يتكلف ان يقال الى وربما يقال يجوز ان
يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعلى وجه جزئي والا فعلى سواء كان على وجه كلي او على وجه جزئي فلا اشكال اصلا لان في الادراك قبل
الرؤية وان في الادراك بعد الغيبة فان كلا منهما علم داخل في التعريف المقيد بالمعاني اما الاول فظ واما الثاني فلان ذلك الادراك
ليس الا تخيل المشخصات والخيالي امر معقول عندهم لا محسوس لعدم قولهم بالحواس الباطنة فيكون الادراك بعد الغيبة ادراك
معنى الادراك عين غاية ما في الباب ان ذلك معنى جزئي لا كلي وهذا التوجيه يوافق ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف
حيث قال والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية قوله والامر في
ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل فانه لا يمكن ان يقال ان ادراكه في تلك الحالة ايضا على وجه كلي بل هو ادراك على وجه جزئي
ضرورة ان المشخصات ملحوظة معه فتأمل وقد يقال الغلط نشأ من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا
وبالذات قبل المشاهد مفهوم كلي وبعد الغيبة امر خيالي وكل منهما من قبيل المعاني لا من قبيل الاعيان لكن مطابقتهما
للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما فعلم ان المدرك اولا وبالذات في الصورتين المذكورتين ليس
امرا خارجيا بل هو مفهوم كلي او امر خيالي وكل منهما من قبيل المعاني فلا اشكال وفيه ان الاشكال انما هو في ادراك هذا الامر
الخارجي وان لم يكن اولا وبالذات بل كان ثانيا وبالعرض لان ادراك ذلك ويقال ما ذكره هذا القائل مبني على عدم الفرق بين
ما به الادراك والمدرك فان الامر الخيالي وجه لادراك العين الغائب عن الحواس وليس هو مدركا وفيه ان كون الشئ
وجها لادراك شئ لا ينافي كون ذلك الوجه ايضا مدركا بل المختار ان العلم بالشئ بوجه غير كنهه ليس علما بذلك الشئ حقيقة
بل هو علم بذلك الوجه قوله اي لتمييزها بتقدير المضاف وربما يقال لا حاجة الى هذا الارتكاب لجواز الحمل على الاستخدام
فان التصور وان اريد به هنا الصفة الموجبة التمييز الذي هو الصورة الا انه قد يطلق ويراد به في المشهور نفس ذلك
التمييز فيجوز ان يراد بالضمير الراجع الى التصورات التمييزات على طريق الاستخدام فلا حاجة الى تقدير المضاف وانت خبير
بان الحمل على الاستخدام ليس ادنى تكلفا من ارتكاب التقدير ولك ان تحمل التصور في قوله والتصورات على معناه المشهور
وتقدير المضاف وهناك اي لموجب التصورات حتى لا تحتاج الى التأويل هنا فافهم قوله فلا يصح البناء المذكور اذ مدخل
لانتفاء نقيض التصور الذي هو غير التمييز في شمول التعريف المذكور للتصورات على تقدير حمل النقيض على نقيض التمييز قوله
ومن هنا اي ومن اجل انه لا يصح البناء المذكور على ظاهره عند حمل النقيض على نقيض التمييز قوله مما اثبت له اي الجهة
قطعية سالمة عن الشبهة وقيل يمكن ان يقال وان لم يثبت الفرعية بينهما لكنهما متلازمان لانه لا يتصور الانفكاك بينهما
فعدم نقيض التصور يستلزم عدم نقيض التمييز وبه يتم المقصود ويقال دعوى التلازم ايضا مما لا يثبت له ودعوى بداهتها
قوله وقيل يمكن وقال المحشي الحلبي ان اريد بالتمييز الصورة كما قرره نفسه فيما سبق فالفرعية ظ بل يكون عدم نقيض التصور هو عدم نقيض التمييز لان التصور نفس الصورة
وان اريد به الصورة فلا شك ان ما ذكر للتصور نقيضا لا يكون التمييز الذي يحصل منه ايضا نقيض وذلك امر ظ اقول هذا غلط ظ لان التصور على هذا التعريف ليس نفس الصورة
بل صفة توجب تلك الصورة على ما قرره المحشي وايضا على تقدير ان يراد بالتمييز غير الصورة لا يلزم من عدم النقيض للتصور عدم النقيض لذلك التمييز بل هو اول المسألة وعين
المتنازع فيه

غير مسموعة في محل النزاع قوله فان قلت ان قال صلاح الدين المحشي قوله متعلقه لا يحتمل نقيضه اي نقيض التصور وربما يقال قد يقال لا نم هذا على ذلك التقدير فان المحال جاز ان يستلزم محالا اخر فتأمل قوله لان التصور بالوجه الخ فلا بد في شمول التعريف لجميع التصورات من البناء على عدم النقيض نعم لا حاجة الى ذلك البناء في شمول التعريف لبعض التصورات اعني التصور بالكنه لكن المقصود هو الاول كما ينبئ عنه صيغة الجمع في قوله والتصورات هذا القول يمكن ان يقال كلام القائل مبني على ان تصور شيء بوجه غير كنهه ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل هو علم بذلك الوجه كما هو المختار وعلى ان التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة في حكم العقل كما حققه السيد الشريف في كتبه ففي صورة تصور الانسان باللاضاحك بالفعل مثلا المتصور في الحقيقة هو اللاضاحك بالفعل ولا شك انه لا يحتمل نقيضه المفروض الذي هو الضاحك بالفعل نعم يمكن ان يتصور الانسان بالضاحك بالفعل ايضا خطأ او صوابا لكن المتصور في الحقيقة هو الضاحك بالفعل فههنا تصور اخر ومتصور اخر فليس ذلك احتمالا للمتصور الاول لغير صورته الحاصلة ويحتمل ان يكون هذا هو مدار التسليم المشعر به العلاوة فتدبر قوله انه يبطل كثيرا من قواعد المنطق فيه ان اللازم من قولهم انما هو عدم النقيض للتمييز ومن القواعد وجوده للتصور فلا يلزم الابطال ودعوى التلازم بين عدم النقيض للتمييز وبين عدم النقيض للتصور مما لا ثبت له كما سبق على انه ليس فيه ابطال القواعد بل ابطال التعبير عن التنافي بالنقيض قوله اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة يشعر بانه اذا اعتبر النسبة يكون بين التصورات تمانع وليس كذلك والا لم يثبت اعني قوله لا يكون للتصور نقيض فالمراد انه لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة واذا اعتبر النسبة يرجع الى التصديق فيكون هناك تمانع بين التصديقات فافهم قوله وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض اذ قد يكون بين التصورات تناف والفرق بين التمانع والتنافي ان في التمانع تدافعا بحيث يقتضي تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كما في زيد كاتب وزيد ليس بكاتب من شرائط التناقض ولا يشترط ذلك في التنافي بل هو عبارة عن التباعد مطلقا سواء كان بالحيثية المذكورة اولا كما في الكاتب واللاكاتب فان تحقق احدهما في نفس الامر لا يقتضي انتفاء الاخر فيها قوله نقيض كل شيء رفعه قد قيل فيه مناقشة فانه لا يصدق على نقيض السلب اللهم الا ان يجعل قوله رفعه موضوعا ونقيض كل شيء محمولا واجيب عنه بانه ليس تعريفا للنقيض بل هو حكم بان نقيض كل شيء يكون رفعه كما افاده السيد الشريف في حاشية المختصر الاصولي قيل رفع كل شيء نقيضه وفيه انه يرد عليه منع الكلية اذ قد لا يكون نقيض الشيء رفعه كما في نقيض السلب فتامل ويقال ايضا في الجواب يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب الذي هو نقيض السلب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيد ما مر جوابه في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له وبه قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي فتامل فانه خفي شيئا يعرف بالتامل قوله سواء كان في نفسه او رفعه عن شيء قد قيل هذا يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الشيء مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو

نقيض

نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ويقال في الجواب المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لان كلا قسمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه حتى يقتضي ما ذكر قوله وايضا منشأ ان عطف على قوله يبطل كثيرا من قواعد المنطق ان يلزم قولهم بانه لا تناقض في التصورات ان يكون جميع التصورات علما وليس كذلك بل بعضها علم وبعضها ليس بعلم وذلك ان بعض التصورات غير مطابق والشيء من غير المطابق بعلم اما الصغرى فلما اشار اليه بقوله كما اذا رأينا حجرا الخ واما الكبرى فلما اشار اليه ايضا بقوله من ان المطابقة شرط في العلم فانه اذا كانت المطابقة شرطا في العلم لا يكون غير المطابق علما قوله واجيب ان حاصله منع الصغرى راجع الى دليلها قوله وتصور ان تلك الصورة علم تصوري للانسان واطلاق التصور على الصورة مبني على ما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة ويمكن تطبيقه على التعريف المذكور بادنى عناية فما قد قيل ان الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبة على التعريف المذكور ليس بشيء قوله مطابقة يقال ههنا بحث مشهور وهو ان مدار المطابقة اما ان يثبت الصورة اولا ما كان تلك الصورة صورة له فعلى الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والتفات اليه وعلى الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق ايضا بعدم المطابقة اذ كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هو صورة له فان الصورة التصديقية في قولنا في قولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فقد يكون مطابقة للواقع وقد لا يكون والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها له تامل فانه دقيق انتهى قوله ويرد عليه انه فرق حاصل الفرق ان المتصور في العلم بالوجه هو الوجه لا غير وفي العلم بالشيء من ذلك الوجه هو ذلك الشيء واما الوجه فهو آلة لملاحظة ذلك الشيء وتصوره فح لا يتم الجواب المذكور فان المتصور في المثال المذكور هو الحجر والصورة الذهنية الانسانية غير مطابقة له وفيه ان هذا انما يرد بناء على ما هو المشهور من ان العلم بالشيء بوجه ما تصور لذلك الوجه وعلم به في الحقيقة فلا يرد ذلك كما لا يخفى ولعل المجيب بنى كلامه على ما هو التحقيق لا على ما هو المشهور فتدبر قوله او ذاته كاف ان لعل الغرض من هذا التفسير دفع ما يتوهم من ظاهر كلام الشارح من ان ذاته تعالى سبب لعلمه حيث اتى بلام التعليل في قوله لذاته ووجه ان اللام ليست للتعليل حتى يكون المعنى حصول علمه تعالى بسبب فان ذاته لا سبب اخر من الاسباب بل هي صلة للثبوت المقدر والتقدير ان علمه تعالى ثابت لذاته السبب من الاسباب ومآل ما ذكره المحشي من التفسير قوله حاصل اختيار الشق الاخير وهو ان يكون المراد السبب المفضي في الجملة ويدل عليه قول الشارح جعلوه سببا ثانيا يفضي الى العلم قد يقال ان حاصل اختيار شق رابع وهو ارادة السبب الظاهري المتعارف الاهم وانت خبير بانه مع بعده عن عبارة الشرح كلام البعيد يرد عليه ان مطلق السبب الظاهري

قوله دفع ما يتوهم ان ويقال الغرض ما يتوهم ظاهر عبارة الشرح من مذهب المعتزلة والفلاسفة من انه يترتب الانكشاف على ذاته تعالى من غير توسط صفة في حصول العلم الذي هو صفة قديمة قائمة به تعالى لان المراد ان ذاته تعالى كاف في انكشاف المعلومات له تعالى كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة وقوله بلا احتياج الى الشرح السبب من الاسباب واشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في حصول العلم وتعلقها بالمعلومات الى سبب مفض اليها الا انه لا يحتاج الى في تعلق العلم تح انظر كيف والتعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم هنا والحاصل ان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا قولنا ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى انه لا يحتاج الى السبب مفضي وان كان يحتاج الى متعلق

كان منحصرا في الواحد كما ذكره السائل فكيف يكون بعد التقييد ثلثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختيار الشق
رابع كما لا يخفى قوله وبيان وجه الحصر اي بتحرير المقسم والتقسيم اما الاول فبان يقال المراد بالاسباب هنا هو ما ثبت
وجوده عنده فخرج الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فانها مما لا ثبت له على الاصول الاسلامية واما الثاني فبان
يقال المراد بالعقل الذي هو القسم الاخير ما يندرج فيه مثل الوجدان والحدس والتجربة والنظر وذلك لان العقل منشأ
الكل ولم يتعلق لهم غرض هنا بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات فادرجوها في العقل وجعلوه
قسما ثالثا فانحصرت الاسباب المفضية في الثلثة المذكورة هذا وقد يقال حاصل الجواب اختيار الشق الاخير والتزام
لعدم الانحصار في الثلثة وانكار لدعوى الحصر فان الغرض الكلامي غير متعلق بتعديد جميع الانواع وتفصيلها
لان غرض الاصل هو ضبط العقائد الدينية وذلك لا يتوقف على تلك التفاصيل فتأمل قوله اي فيما لا يفتقر الدين
به لينتفع ما يكاد ان يتوهم من ان الاعراض عن التدقيقات لا يليق بشأن المتكلمين بل هم احق بالتدقيق من الفلاسفة
وحاصل الدفع ان الاعراض ليس عن مطلق التدقيق بل عن التدقيق فيما لا يفتقر اليه والاعراض عن مثله من حسن اسلام المرء
كما جاء في الخبر ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه قوله لظهوره اي لظهور ثبوت ووجوده قوله وعمومه اي لذوي
العقول وغيرهم فيه انه لا دخل لعمومه لغير ذوي العقول في عده سببا للعلم لا سيما للعلم الانساني اللهم الا ان يقال
لا لانه عام لم يبق مجال لجعل السبب في تلك الادراكات العقل فلذا دخل في عده سببا مستقلا للعلم الانساني كما قيل
بخلاف ما اذا لم يكن عاما لغير ذوي العقول فانه يحتمل 2 ان يدرج في العقل ولكن يخدشه ما قالوا ان المدرك للحسيات
في ذوي العقول هو العقل وفي غيرهم هو الحس نفسه قوله الانساني مستدرك بل مخل فان المقصود بيان اسباب
العلم اعم من ان يكون انسانيا او ملكيا او جنيا كما مر اللهم الا ان يحمل هذا على التمثيل ويقال تخصيص الانساني بالذكر
للاهتمام بشانه في المقام قوله فنقول سواء كانت لاشارة الى عمومه كان قوله التي لا شك فيها اشارة الى ظهوره
قوله والكل باطل في الاسلام اما الاول فلابتنائه على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وارتسامها في المدرك وعلى
عدم جواز ان يرتسم المادي في المجرد والكل غير مسلم على الاصول الاسلامية فان قلت عدم التسليم لا يستلزم
البطلان قلت دعوى البطلان هنا مجرد مبالغة في الرد عليهم والا فالمطلوب عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف
على ابطال المقدمات بل يكفي فيه مجرد المنع وبهذا يندفع ما اورد عليه ايضا من انه ليس في الشرع ما يدل على بطلان
تجرد النفس ولا على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع بكاء احبابه وهو
خبر الاحاد وان امكن الجواب عنه بما يقال من ان اخبار الشرع قد كثرت في ان الروح يخرج من اعماق البدن
فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وانهم اجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها
فبطلان النفس لا تدرك الجزئي المادي لعدم كونها مادية واما ما قد يقال من انه لو كان دلائلهم مما لا يتم يجب
الشرع

قوله فناشئ من عدم تعمق النظر فانه قال يتيامن النابت منها يسارا ويتياسر النابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي
ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فقوله ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى الخ نص في
القول الاول وقوله على تقاطع صليبي لا يدل على انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا كما لا يخفى

الشيخ لما اورده الاصوليون في كتبهم وقد اورده غير واحد منهم فليس بشيء فان ايرادهم في كتبهم لا يستلزم
تماميتها في نفسها لجواز ان يكون ذلك بضرب من التأويل او يكون من بعض خطيئاتهم واما الثاني فلانه
من ضروريات الدين ان الله تعالى واحد وان خالق السموات والارض تعالى الله عما يشركون قوله فيه اشارة
الى انهما لا يتقاطعان قد قيل الاشارة ممنوعة فان التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا وفيه ان المتبادر من التلاقي
هو ما لا يكون على وجه التقاطع سيما مع ثم في قوله ثم تفترقان وايضا اختيار التلاقي دون التقاطع يشعر بذلك
كما لا يخفى وقد يقال اختيار الشارح هذه العبارة لينتظم على كلا المذهبين فتأمل واعلم انهم اختلفوا في ان العصبتين
المذكورتين تتلاقيان ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخرى كما اختاره
جالينوس او تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح اشار الى الاول
هنا كما اختاره في شرح المقاصد واما ما يقال انه اختار الثاني هناك فناشئ عن عدم تعمق النظر فيه كما لا يخفى
على من نظر فيه فانظر ماذا ترى ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما اشار في سائر الحواس ولعل
الكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر الحواس واما ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال
والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما ادى اليه هنا بقوله مما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند استعمال
العبد تلك القوة قوله فكيف تدرك بالحواس لا يجوز ادراكها بالحس عند المتكلمين فان الاعراض النسبية ليس لها الموجودات
الخارجية عندهم والوجود شرط في الادراك بالحس وقيل فيه بحث فانهم قد عدوا بعض الاعراض النسبية كالقرب
والبعد وغيرهما من المبصرات ويقال في رده انه لا يدفع الاعراض كما لا يخفى قوله بالاتفاق اي من المتكلمين والحكماء
فان المتكلمين وان انكروا النسب الا انهم اثبتوا الاين الذي من انواعه الحركة كما في المواقف وغيره وحاصل الجواب ان
الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق سواء عدت من الاعراض النسبية اولا والوجود كاف في جواز الاحساس
بالبصر نعم يلزمها نسبة لا وجود لها في الخارج ولا تدرك بالحس كالمسبوقية بكون اخر وذلك لا ينافي ادراك الحركة
نفسها بالحس وانما ينافي ادراك تلك النسبة اللازمة بالحس وكان هذا هو المنشأ لغلط السائل قوله وما يقال
اي في الجواب عن السؤال المذكور وحاصله التزام ان الحركة من الاعراض النسبية التي لا وجود لها في الخارج وتأويل كونها
محسوسة قوله واللمس لا يدرك اه من كلام القائل وجواب عن سؤال السائل يقول هذا التأويل جار في اللمس ايضا اذا
ادرك الجسم في مكانين ادرك العقل منه الحركة فيلزم ان يكون الحركة ملموسة وذلك باطل قطعا وحاصل الجواب ان
اللمس لا يدرك الجسم في مكانين فضلا عن ادراكه في مكانين فالتأويل المذكور غير جار في اللمس وربما يقال بل هو جار في اللمس
ايضا فان الاعمى قد يدرك جسما واحدا في مكانين بان يلمسه في مكان ثم في اخر بان ينتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظ
وفيه ان المدرك في تلك الصورة انما هو العقل بواسطة وقوع اللمس في المكانين لا بواسطة ادراك اللمس الجسم فيهما والحق

يقال ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدرك بحاسة البصر واللمس

اذ لا يحس بغير البصر الجسم في مكان ولذا عد والوضع من المبصرات نعم قد يدرك العقل كونه في مكان او في مكانين بواسطة
امر يدل عليه كوصول الرائحة والصوت من ذلك المكان ووقوع اللمس فيه من غير مشاهدة البصر ذلك الجسم في ذلك المكان
وذلك لا يقتضي الاحساس بترك الحواس فافهم قوله بالاشارة الى ان التقديم اه تذييل المعنى المستفاد من التقديم المذكور وهو
ان ما وضع له كل حاسة يدرك بها لا بغيرها الا ما ذكره الشارح وان كان بينهما تلازم واجيب بان التلازم كاف
في الاشارة اقول بقي الكلام في انه ما وجه التعرض للازم دون الملزوم مع ان المستفاد من التقديم اولا هو الملزوم
دون اللازم ولعل النكتة دقيقة وهي ان يكون ما ذكره كالاستدلال على ما يستفاد من التقديم فافهم ذلك واما
القول بان وجه ذلك هو وقوع النزاع في جواز اللازم وامتناعه دون جواز الملزوم وامتناعه فليس بشيء اذ
النزاع في اللازم عين النزاع في الملزوم كما لا يخفى ولك ان تقول هذا القول من الشارح الى المتن لا يشير الى حتى يكون
اشارة الى ان التقديم للحصر والاختصاص ويؤيد هذا قوله ولا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى دون ان يقول
ولا يدرك بها ما وضعت له الحاسة الاخرى او لا يدرك بغيرها ما يدرك بها ثم انه قد يقال التقديم يفيد ايضا انه
لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له الشارح لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظ
انه غير واقع وان من ينكر جواز الاول ينكر جواز هذا ايضا والحق الجواز اقول افادة التقديم انه لا يدرك بدون
الحاسة ما يدرك بها محل تامل فتامل قوله اي مركب تام فلا نقض بغيره ان المراد بالكلام ههنا ما هو المصطلح
فانه المتبادر في امثال هذا المقام لا ما هو معناه اللغوي اعني ما يتكلم به الانسان فلا نقض بالمركبات الناقصة
اذ هي ليست كلاما بالمعنى المراد ههنا قد يقال ردا على المحشي لا يتوقف دفع النقض بالمركبات الناقصة على ان
يراد بالكلام المركبات التام اذ هي خارجة بقوله لنسبة بين بين وعن مطابقتها وعدم مطابقتها للخارج وهو الوقوع
واللاوقوع اللذان هما جزءان للقضية الموجبة والسالبة فانهما عبارتان عن مطابقة النسبة الثبوتية للخارج
وعدم مطابقتها له كما ذكروا عند بيان اجزاء القضية في بحث الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح
في قول الشارح فيكون صادقا او قوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وانت خبير بانه
اشعار في كلام المحشي بالتوقف فالرد بما ذكر ليس على ما ينبغي ثم انه لا يتوقف تصحيح التعريف على ما ذكره هذا
القائل من التوجيه السخيف المنافي لما مر من الشارح في تعريف الصدق المفيد لقول الشارح فيكون صادقا فيكون
كاذبا كما اعترف به نفسه بل يمكن ان يراد بالنسبة الايقاع والانتزاع وان يراد بها الوقوع واللاوقوع كما لا يخفى
وقد يقال في توجيه هذين المعنيين وتفصيلهما بعض التفصيل المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك
ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديق متعلق بوقوع النسبة المعتبرة بينهما
او لا وقوعها والتصديق ظل المتعلق وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة

او لا وقوعها

او لا وقوعها في نفس الامر وذلك اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر وهو المراد بالخارج والواقع
ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو المختار اي مختار بعض الافاضل
ففي مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على ما
يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظ لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة
للاحظة من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به في نفس الواقع
فالمطابقة لا يتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها شاهدة بالتصديق ومدلولة
للفظ الخبر غيرها من حيث هي هي واقعة في نفس الامر فيعرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر انتهى قوله
اما النسبة اي الوقوع او اللاوقوع قوله وهو الاوفق بالمعنى اي معنى التعريف كما هو الظ ووجه الاوفقية ان الاضافة في الحقيقة
انما هو من النسبة على ما صرحوا به كما قيل وربما يقال ان وجه الاوفقية هو ان التلبس ح يكون حقيقيا وفيه انه لا اوفقية
للفظ الباء الا اوفقية للمعنى قد يقال المراد بالمعنى هو معنى الخبر ووجه الاوفقية انهم جعلوا النسبة مجرى انها عند تفصيل
معنى الحكم حيث قالوا انه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وفيه ان المراد بالنسبة في قولهم هذا هو النسبة
الثبوتية المسماة بالنسبة بين بين كما لا يخفى والكلام ههنا في النسبة التامة التي هي الوقوع واللاوقوع هذا ويمكن ان يقال
المراد بالمعنى ما هو المقصود بالخبر المسمى بفائدة الخبر وهو النسبة ووجه الاوفقية ظ قيل المراد به هو المقصود في المقام
وهو بيان الصدق والكذب اللذين من اوصاف الحكم الذي هو النسبة قوله من الاثبات والنفي اي الايقاع والانتزاع
واما حملهما على الوقوع واللاوقوع بارادة الثبوت والانتفاء وتجويز ذلك فخطاء اذ المراد بالنسبة هو الوقوع واللاوقوع
كما مر وقد صرح به بعضهم فيلزم تقدير الحمل المذكور ان يكون المعنى الاخبار عن الوقوع الذي هو الوقوع الاول متلبس بذلك الوقوع
الثاني ولا يخفى فساده فافهم واما ما يقال في الاستدلال على الحمل المذكور ان الوقوع او اللاوقوع هو الذي يتصف به النسبة
فغلط اذ النسبة التي يتصف بهما هي النسبة الثبوتية لا النسبة التامة الخبرية التي هي عبارة عن الوقوع واللاوقوع
والمراد ذلك كما مر قوله للفظ اي لفظ التعريف او لفظ الخبر والاول هو الظ المؤيد بقوله ويقال اخبرت عن زيد قوله
فما عبارة عن ثبوت المحمول له ربما يقال فيه لا يكون التلبس حقيقيا فان التلبس الحقيقي بالثبوت انما هو المحمول واما
الموضوع فلا يتلبس حقيقة الا بان يكون بحيث يثبت له المحمول وفيه ان الكلام في التلبس بثبوت المحمول والتلبس الحقيقي
به هو الموضوع غاية ما في الباب انه من قبيل التلبس بالوقوع عليه لا بالقيام به وذلك ايضا تلبس حقيقي ولذا عدوا
نسبة الفعل الى المفعول من باب النسبة الى ما هو له وجعلوها حقيقة عقلية فتدبر قوله والشارح اختار الاول
والسيد الشريف اختار الثاني وزيف الاول في شرح المفتاح حيث قال هناك الاخبار هو الكشف ولهذا
عدي بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء والذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه متلبس به

القائل الاول هو البهشتي والثاني هو العصام

فيه لطافة

من ثبوت المسند له وانتفائه عنه وكذبه كشف واظهار من الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة اي
الاخبار عنها على الوجه الذي هو ملتبس به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت
عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه انتهى فتأمل والحق ما اشار اليه من ان كل الحمل وان كان بعيدا بحسب
اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى واوفق بل الى رجحان الاول ايضا فان الرعاية على جانب اللفظ فافهم ذلك
واما ما قد يقال من ان ما ذكره من وجه البعد يهون لان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اي ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فقد عرفت ما فيه فتدبر قوله بشارة الا ان منشأ عدم التجويز كثرتهم حيث لم يعقل تصور
كذبهم واعترض عليه بانه لو كان المنشأ الكثرة لوجب ان يكون تلك الكثرة موجبة للعلم دائما وليس كذلك لما قال
الشارح في شرح الشمسية من ان حصول العلم من المتواترات يختلف باختلاف الوقايع والمخبرين والمستمعين
والجواب ان ذلك الاختلاف يجوز ان يكون بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال و
تصورات الاطراف كما سيجيء من الشارح واجيب ايضا بان المراد كثرتهم بحيث لا يجوز العقل توافقهم على الكذب فتأمل
قوله فلا نقض بخبر قوم ان يعني كما انه ليس من افراد المعرف ليس بداخل في التعريف ايضا بل خارج بالقيد المستفاد
من الاشارة المذكورة اقول فمع هذا يكون الخبر المذكور مع القرينة الخارجية واسطة بين الاسباب الثلثة للعلم فتأمل قد يقال
لكن يرد النقض بخبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر فلا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول
منهم الى واحد اقول يمكن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن الوصول الى واحد من شرائط الافادة
كاستماع السامع قوله بقرينة خارجية كالخبر بقدوم زيد عند تسارع القوم الى داره وكالخبر بموت والده عند شق
الجيب والتفجع قوله لا يشترط فيه عدد معين يعني انه لا يحصل التواتر باقل منه كما صرح به الشارح في شرح الشمسية
قوله مثل خمسة كما ذهب اليه القاضي الباقلاني وقال لا يحصل التواتر بادون الخمسة لان التزكية واجبة في الخمسة ايضا قوله
او اثنى عشر اخذا من قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا فانه بعثهم لتبليغ احكام دين موسى عم وشهرتها وتواترها
وفيه انه يجوز ان يكون ذلك من خصائص بني اسرائيل بان يجوز عقولهم الكذب فيما دون اثنى عشر قوله او عشرين اخذا من قوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وفي هذا بعيد جدا قوله او اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين فانه قد روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي عم مأمور بنشر الاحكام وتشهير
الاسلام قوله او سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي الكل مثل ما سبق في الاثني عشر
ولعل لهذا قال الشارح في شرح الشمسية لا دليل على هذه الاشتراطات قوله من غير شبهة اي بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا قد يقال مصداق كونه متواترا هو كون المخبرين قوما لا يتصور تواطئهم على الكذب وهذا احسن ما من جوابه
وما ذكره الشارح ايضا لا انه يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور وان كان دفعه ظاهرا انتهى قيل الاطلاع على ان الحاصل

عقيب

حيث قال المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم
واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض
لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية
كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار انتهى بعبارته فتأمل

قيل فيه بحث تجده في حواشي التلويح منه

عقيب الخبر ما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مالا لامر دونه خرط القتاد ويقال منشأ هذا اخذ عدم الاحتمال بمعنى
عدم الامكان العقلي وليس كذلك بل المراد عدم تجويز العقل وقوع النقيض في العلوم العادية كما ذكره في التلويح فتدبر
قوله وهكذا حال كل معلول ظ يقال انا نقيد العلة بالخفية لانه لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم
بالمعلول كالنار المحسوسة للدخان والا يا تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية
والاستفادة من وجه اخر لا ينافيه انتهى فتأمل قوله معلول اعم فانه كما يكون معلولا للخبر المتواتر وسببا عنه يكون
معلولا لغيره ايضا من سائر اسباب العلم فوقوعه لا يدل على وجود العلة الخارجية اعني الخبر المتواتر فلا يكون مصداقا
له قوله عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل اي وههنا قد علم ذلك فان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل ان يكون لعلة غير
التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل لعله اشارة الى جواب اخر مثل ان مصداقه وقوع العلم بسببية هذا الخبر ويقال
ان الاشارة الى ان انتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون هناك علة موجبة للعلم وان لم نعلم بذلك وعدم
العلم لا يدل على عدم التحقق وفيه انه من قبيل ان يقال يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها قوله فتوهم
ان الخبر اي ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى من قبيل اضافة المصدر الى المفعول جمعا بين كلاميه وانما لم يتوهم
تعليل الفعل وانما لم يتوهم ان يكون
ان الامر ههنا كذلك مع ان الجمع بين الكلامين يحصل بذلك ايضا ويرتفع التمحل ههنا لانه مخالف للقصد على زعم المتوهم وقد
قيل الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لانه بمعناه المركب التام لا يتعدى الى المفعول لا بنفسه ولا بالجار وههنا قد تعدى
اليه في الموضعين اقول التعدية ممنوعة لجواز ان يكون الجار والمجرور في مقام النعت او الحال عن المبتدا اي خبر النصارى
المتعلق بقتل عيسى عم او متعلقا به بل نقول الحق هو ان يكون الخبر ههنا بمعنى المركب التام والا لاختل النظام
فان الكلام انما هو في المتواتر وهو صفة الخبر لا صفة الاخبار قوله فاحتيج الى تمحل تقدير اي تقدير لفظ الخبر
في نظم الكلام عند قوله واليهود على ان يكون من اضافة الى اليهود من اضافة المصدر الى الفاعل وانما احتيج الى ذلك
التمحل لانه لو لم يقدر وكان اليهود معطوفا على النصارى كان المعنى وخبر النصارى اليهود بتأبيد دين موسى عم
وليس الامر كذلك كما لا يخفى وفيه انه يجوز ان يخبر بعض اليهود بعضا اخر بالتأبيد فيصح ان يكون المعنى وخبر اليهود
اليهود فلا عبرة دفع عطف اليهود على النصارى وان كانت الاضافة الى المفعول واما ما قيل من ان خبر اليهود اليهود
ليس بمقصود ههنا فمحتاج الى البيان فتدبر قوله في اعتقاد القتل اي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا
مع اليهود عند مباشرة القتل فيصح اضافة الخبر اليهم ايضا اضافة المصدر الى الفاعل فلا منافاة بين
ما ههنا وبين ما في التلويح والحاصل انه يصح السؤال بخبر النصارى وبخبر اليهود فاشار ههنا الى الاول وفي التلويح
الى الثاني ولا يذهب عليك ان النقض بخبر احدهما فقط والجواب بمنع تواتره ليس على ما ينبغي كما لا يخفى وكذا الاشتراك
في الاعتقاد لا يفيد في المقام بل لا بد من الاشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود

اي تخصيص خبر النصارى ونحوهم بخبر اليهود

ثم ان الاشتراك في الاخبار وان دفع الاحتياج الى التقدير لكنه لا يصح تخصيص الاضافة الى النصارى بالجار الا بالتقدير فافهم منه

نعم ذكر في الكشاف اشتراكهم في الاعتقاد ولم يتعرض لاشتراكهم في الاخبار وذلك لا يفيد شيئا في المقام كما لا يخفى معهم في الاخبار والمقام يقتضي الثاني لا الاول كما لا يخفى منه

ان تقول المراد هو الاشتراك في الاعتقاد وفي الاخبار الا ان الكتفي بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف الكبير وذلك كاف في توجيه الكلام قوله فلا حاجة الى التمحل بحمل الخبر على معنى الاخبار وجعل الى المفعول وتقدير المضاف في قوله واليهود مع ان ذلك الحمل لا يلايم المقام كما لا يخفى فتأمل قوله بل لم يبلغ اصل الخبر حد التواتر فانهم في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عم ففعلوا ما فعلوا والغالب انه لا يقع العلم في مثله الوقعة باخبار التسعة على انهم قد اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه الا يصح قتله وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا وقال بعضهم قد قتل وصلب كذا في الكشاف عند تفسير قوله تع وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا شبهة فيه وبهذا سقط ما يقال من ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ان عدم الشبهة ليس بكاف في العلم بل لا بد من المطابقة للواقع ايضا وهي مفقودة ههنا ايضا قوله وعرق اليهود قد انقطع فبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تابيد دين موسى عم حد التواتر في كل طبقة مم وفيه ان عدم البلوغ في كل طبقة لا يضر السائل فان السؤال عام في الطبقة الاولى كاف له في سؤاله فافهم وربما يقال قد جاء في بعض التفاسير ان بخت نصر قتل كثيرا وابقى كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم وفيه ان هذا التوجيه غير مفيد كما قيل فان خبر الجهلاء كاف في السؤال اذ لا يشترط في تواتر الخبر كون المخبرين من العلماء بل علمهم بمضمون الخبر كاف فيه قوله بخت نصر في القاموس اصله بوخت ومعناه ابن ونصر كبقم اسم صنم وكان قد وجد عند ذلك الصنم ولم يعرف له اب فنسب اليه قوله بالجملة تخلف العلم دليل العدم اي تخلف وقوع العلم لا شبهة عن خبر النصارى واليهود دليل على عدم تواتر خبرهم لما سبق ان مصداقه وقوع العلم بلا شبهة وفيه ان ما سبق هو العلم بالعلم لا العلم نفسه والذي يلزم من كون العلم بالعلم مصداقه ودليلا على العلم التواتر ان يكون عدم العلم دليلا على عدم التواتر فتأمل ثم انه قد قيل قوله وبالجملة لا يصلح ان يكون فذلكة لما قبله ويقال انه فذلكة وخلاصة لقوله الشرفيه تواتر مم لا لما قبله قيل بل هو فذلكة لما قبله وهو قوله بل لم يبلغ فان المراد بعدم البلوغ عدم وقوع العلم من غير شبهة منهم قوله لكنه كاف في الجواب وذلك لان السؤال المذكور معارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع فيكفيه الجواز والاحتمال قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب يعني ان افادة اجتماع الظنون القطع امر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكر في الجواب على طريق الجواز لكفايته في الالزام ويقال فيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد وان اراد به اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه ويجاب بان كل واحد من الاخبار المتعدد موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر اخر لتفاوتها رجحانا ويحصل

بجميع

بجميع تلك الاخبار قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر وفيه ان تلك الاخبار ان كانت اسبابا تامة لمطلق الاعتقاد امتنع التواتر وان كانت اسبابا ناقصة له فايجاب اجتماعها قوته مم بل انما يوجب نفسه فالاشكال باق بحاله ويمكن دفع البحث المذكور بان يقال الاخبار اسباب ناقصة لليقين بحيث يكون المجموع سببا تاما له فاجتماعها يوجب المسبب نفسه اعني اليقين فان قلت هذا التوجيه لا يلايم كلام المحشي فان قوله يقتضي قوة المسبب يابى عنه قلت يمكن تطبيقه عليه بان يقال المراد بقوة المسبب هو السبب القوي على نهج قولهم حصول صورة الشيء قوله واما وهم الكذب اه جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر منه للتكذيب بناء على افادة كلها فلكل خبر طرفان يوكدان طرفي الخبر فلا يحصل قوة المسبب فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال عقلي وموجب الخبر هو الصدق هكذا يقال وقيل هذا الجواب غير مفيد اذ للسائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وهم الكذب لكنه ينافي حصوله في لا يكون الخبر المتواتر سببا للعلم فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلا يتوهم الكذب اصلا وفيه ان حاصل الجواب ان الكذب مجرد احتمال عقلي ناش من جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها لا من دلالة الخبر عليه وافادته اياه وذلك لا ينافي كون المتواتر سببا للعلم وحصول القوة في الاعتقاد بان يكون كثرة المخبرين مانعا لذلك الاحتمال فلا يرد ما ذكر ثم ان ما ذكره في الاولى من باب مقابلة الجواز بالجواز اذ السؤال منع يكفيه الجواز فهو ليس بمفيد فضلا عن الاولوية قوله اه ان قيل هذا شامل للانثى مع انه لم يبعث نبي من الانثى وان قال بعض الروافض بنبوة مريم بنت عمران وآسية امراة فرعون فالمناسب تقييد المذكور واجيب بانه معروف الى المذكر فانه الفرد الكامل وفيه ان السؤال والجواب من باب التوهم فان قيد البعث للتبليغ يخرج الانثى وعموم الجنس مما لا باس به في التعاريف كما اشار اليه في حواشينا على شرح العقائد الجلالي قوله لتبليغ الاحكام اي الشرعية ويصح اخذ الحكم ههنا بكل واحد من المعاني الثلاثة المذكورة فيما سبق والقول بان اخذه بمعنى الخطابات توهم فانه يخرج الاعتقاديات مع كونها راس الاحكام توهم اذ لا خروج فان الفعل يعم الاعتقاد قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين هذا جواب عما اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عم مثلا امر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله وحاصل الجواب ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول بل بالنسبة الى من لم يبلغ اليهم فلا اشكال وقد قيل فيه نظر لان المبعوث اليهم ان كانوا ممن لم يبلغهم الاحكام فلا يتوجه النقض اصلا وان كانوا ممن قد بلغهم الاحكام فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام لا من لم يبلغ اليهم الاحكام اقول يمكن الجواب عنه باختيار كل من الشقين الاخيرين اما الاول فبان يقال لكن فائدة تجديد التبليغ والبلوغ وتوكيده لحكمة اقتضته كتصحيح التحريفات وايقاظ القلوب النائمات الى غير ذلك

من الصالحات كما في تكرر الانزال في بعض الصحائف والايات واما الثاني فبتوجيه التعريف بما ذكره المحشي فان حاصله
كما عرفت ان النبي الثاني المبعوث للتبليغ بالنسبة الى من لم يبلغ اليهم النبي الاول فيكون مبعوثا الى الكل للتبليغ الى
البعض وللتقرير الى الاخر فمعنى التعريف للتبليغ الى من لم يبلغ الاحكام نعم ظاهره ان يكون التبليغ بالنسبة الى الكل من
بعث اليهم ويمكن الجواب عن اصل الايراد بتعميم التبليغ من الحقيقي والحكمي وحمله على ما يعم التقرير وبتخصيص التعريف
بما هو الاعم الاغلب وبتقدير المعطوف اي لتبليغ الاحكام او تقريرها فتامل قوله وهو بهذا المعنى يساوي
النبي فيه نظر فانه عرف النبي في شرح المقاصد بانه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ~~الاحكام~~ ما اوحي اليه وما اوحي
اليه قد يكون غير الاحكام كالزبور الذي اوحاه الله تعالى الى داود عليه السلام فانه ليس فيه احكام شرعية ولذا
كما ذكره الفاضل العصام
اورد عليه من اشترط الكتابة في الرسول ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول فعرف الكتاب بما يشتمل الاحكام
لئلا يشتمل الزبور فظهر ان الرسول بالمعنى المذكور لا يساوي النبي ولو سلم ان ما اوحي اليه لا يكون الا الاحكام فلا نم
المساواة ح ايضا لجواز ان يكون مرادفا كما صرح به في شرح المقاصد قوله ويؤيده قوله تعالى اه يقال وجه التأييد
ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او اخص منه او اعم منه مطلقا او مساويا لا سبيل الى الاول
لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا الى الثالث والرابع
ان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص وكذا نفي احد المتساويين يستلزم نفي الاخر فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين الثاني
وهو المطلوب وانما قال يؤيد دون يدل لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وان كان مما لم يقل به احد
وايضا يجوز ان يكون الرسول اعم او مساويا وذكر النبي بعده للاهتمام بنفيه او للتصريح به او لنحو ذلك وبهذا التقرير
سقط ما قيل لا تأييد في الاية الكريمة لعموم النبي قوله وقد دل الحديث اه اشارة الى مؤيد اخر لكون النبي اعم
من الرسول ووجه التأييد ظ وانما غير الاسلوب لقوته في التأييد ولتصريح به قوله فاشترط بعضهم شدة
الامتزاج روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسول منهم قال
ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير البيضاوي قوله بان الرسل اه قد يقال يرد عليه ايضا ان داود عليه السلام
له كتاب وليس برسول الا ان يراد بالكتاب ما يشتمل على الاحكام وقد سبق قوله اللهم الا ان يكتفى اه اشارة الى الضعف
ولعل وجهه ان الظ المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول هو اشتراطه على وجه النزول عليه محله لا بمجرد الكون
معه خلاف الظ ويقال وجه الضعف هو ان مجرد احتمال غير مستند الى النقل وهو غير كاف في المقام وفيه ان
نفي الاشتراط ايضا مجرد احتمال غير مستند الى النقل والا فبينوه واعلم ان مساواة عدد الكتاب ولو بمعنى الكون
معه بعدد الرسل المذكور في الرواية المذكورة مجرد احتمال ايضا فتامل قوله ويمكن ان يقال ان في جواب
الاعتراض المذكور التزام اشتراط النزول عليه وفيه ايضا اشارة الى الضعف ولعل وجهه ما يشير اليه بقوله

وتخصيص

وتخصيص بعض الصحف اه من توجه الاعتراض والاحتياج الى الجواب ويقال هو ايضا كونه مستندا الى الاحتمال لا الى
النقل فتامل قد يقال ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض باحتمال شركة رسل في كتاب واحد الا يرى ان هارون
عليه السلام كان شريكا لموسى عليه السلام في رسالته وله كتاب واحد وفيه انه انما يتم جوابا لو نزل التورية
عليهما جميعا ولا يفيد مجرد شركتهما في الرسالة والتبليغ ولا مجرد ان لهما كتابا واحدا كما لا يخفى قوله وتخصيص
بعض الصحف اه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا ونزل كتاب واحد على اثنين واحد لم يبق وجه
لتخصيص صحة تلك الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص يحتمل ان يكون نزوله عليه اولا قوله ورده المولى
الاستاد وهو حضر بيك فان الاستاد للمحشي الخيالي والقول بانه هو الاستاد ابو اسحق الاسفرايني غلط يدل
عليه الوصف بالمولى والدعاء بسلمه الله كما في بعض النسخ قوله بان اسمعيل من الرسل اه قد يقال يمكن دفعه
بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم شريعة له بطريق وحي تجدد اليه وفيه ان تجدد الوحي لا يستلزم تجدد
الشريعة والكلام في الثاني لا في الاول فتامل قوله ولعل الشارح اختار التساوي اه لا يستقيم كلامه على رجحان القول
بان الرسول اخص من النبي وكان ظاهر التعريف الذي ذكره الشارح هو التساوي على ما اشار اليه اولا وكان الظاهر
ان اختيار التساوي ~~له~~ اراد ان يشير الى وجه اختياره فقال ولعل الشارح وكلمة لعل المفيدة للظن ناظرة الى
اختياره التساوي والى كون وجه الاختيار هو الانحصار جميعا او الى وجه الاختيار فقط كما هو الظ وربما يقال
الاختيار قطعي فلا وجه لايراد لعل اللهم الا ان يصرف الى العلة او يقال يحتمل ان يكون تعريفا تبعا للنص وفيه نظر فانه قد يقال
ان يجعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام
كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الاحكام بل لتبليغها الى من لم يبلغ وتقريرها
لمن بلغت فلا قطع باختياره التساوي وقيل معنى اختياره المساواة انه ذكر الرسول واراد به النبي بطريق المجاز بقرينة
مقام التعميم او جعل الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم منهما وفيه انه على تقدير صحته انما هو اختيار
النص والكلام انما هو في اختيار الشارح فتدبر قوله لينحصر اه ربما يقال قد يقال لو ذكر النبي بدل الرسول لثبت
الانحصار ايضا والجواب انه لا يرد الا على النص اذ لا علم للشارح والكلام في اختيار الشارح وحمل الرسول في كلام النص
على معنى النبي لا في اختيار النص الرسول فتامل قوله فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة قد يقال يأبى عنه تعميم الخلق
في قوله ولسائر الخلق من الملك والجن والانس اقول يمكن دفعه بان الاعتبار المذكور لا ينافي ذلك التعميم وانما
ينافي تعميم الانس من هذه الامة وممن غيرها وذلك ليس بمصرح به فيجوز ان يراد به هذه الامة فتامل وربما يقال
يرد على الاعتبار المذكور انه يلزم ان لا يكون اخبار الانبياء السابقة صادقة بالنسبة الى هذه الامة واللازم باطل فتدبر
قوله يدخل فيه سجاح المتنبي ربما يقال قد يقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا يدخل سجاح المتنبي ويدفعه

اعتبار التساوي يقتضي أن أخذ الشيء ادعاء الرسالة في تعريف المعجزة مبني على اعتباره التساوي بين الرسول والنبي ويؤيد ذلك أخذه ادعاء النبوة عند تعريف المعجزة فيما يجيء في مباحث النبوات فيندفع القول المذكور على أن عدم الدخول للاعتبار المذكور غير حاسم لمادة الشبهة إذ للناقض أن ينقض بسحر من يدعي الرسالة قوله لا يخلق الخارق في يد الكاذب أي في دعوى النبوة إذ الكلام فيه فلا يرد عليه خلق الخارق في يد المتأله مثلا كفرعون والسر في ذلك أن الخارق في يد المتأله لا يوجب الالتباس فإن حاله مكذب لمقاله بلا ارتياب بخلافه في يد المتنبي فإنه يوجب الالتباس قد يقال يستحيل من الله تعالى أن يخلق السحر في يد المتنبي وإلا لكان مصدقا للكاذب وهو محال لما مر ثم فتأمل ثم إن المراد أنه لا يخلق الخارق الموافق لدعوى الكاذب بمعونة المقام فلا يرد خلق الخارق في يد الكاذب مخالفا لما ادعاه كما نقل في حق مسيلمة الكذاب أنه دعى لأعور فصارت عينه الصحيحة عوراء ثم إنه اختار المحشي الخارق على السحر بأن المقام مقام السحر قطعا لعرق الشبهة وإشارة إلى أن اللائق بحال الناقض أن ينقض بخارق المتنبي لا بسحره لأن السحر أخص من الخارق والمناسب بحال الناقض النقض بالأعم ليشكل الجواب عنه ويقوى النقض قوله ولا نقض بالفرضيات جواب دخل يكاد أن يتوهم وهو أنه يقال وإن كان حكم العادة أن لا يخلق الخارق في يد الكاذب لكنه يجوز أن يخلق بخرق العادة وذلك يكفي في النقض وحاصل الجواب أن مجرد الجواز لا يكفي في نقض التعريفات بل لا بد أن يكون مادة النقض من المحققات فافهم قوله وأيضا إظهار الشيء فرع وجوده وجواب ثان عن النقض وحاصله أنه وإن سلم أنه تعالى قد يخلق الخارق في يد الكاذب لكنه لا نسلم أنه يدخل في التعريف سحر المتنبي بل يخرج بقيد إظهار الصدق فإن إظهار الشيء فرع لتحققه والتحقق لصدق المتنبي فلا إظهار وربما يقال يرد عليه قولهم أظهرت المرض وليس ثمة مرض ويجاب بأن معناه أظهرت ما يشبه المرض أو فعلت ما يشبه الإظهار وقد قيل المذكور في التعريف هو قصد الإظهار وكونه فرع الوجود مما لا نقض فيه فإن قصد الشيء لا يقتضي حصوله وفيه أن المراد بالقصد ههنا هو إرادة الله ولذا قد يقال الأولى أخذ الإرادة بدل القصد إذ في صحة إطلاق القصد على إرادته تعالى تأمل ولا يجوز تخلف مراده تعالى عن إرادته قوله فيكون من ترتب الأمور إلخ قد يقال هذا أخذ بلا مرية أن الأسباب لا يكفي فيه شرطها بل من شرطه قابلية العامل وربما يقال يفرده شرطية القابلية لا تخرج من كونه مما يترتب على الأسباب والأظهر أن لا يكون الأفعال الصناعية كالخياطة مثلا من الأمور المترتبة على الأسباب والإجماع على خلافه والحق أن أثر السحر قد يكون من الخوارق كترتب مرض شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها فإن هذا الأثر مما لم يعتد ظهور مثله عن مثله كشفاء المرض بالدعاء بقي ههنا شيء وهو أن هذا الجواب على تقدير صحته غير حاسم لمادة الإشكال إذ للناقض أن ينقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الأسباب كما مر إليه الإشارة بخلاف الجوابين الأولين

وأما ما

وأما ما قد يقال إنه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف الأولين ففيه أنه إن أريد الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الثاني وإن أريد الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب على الأسباب فارق بينهما قال التفتازاني في شرح المقاصد السحر إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط وبأنه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الإتيان بمثله وبأن صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة إلى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهى قوله فإن قلت إن هذا ينقض التعريف بعدم الجامعية كما أن الأول نقض لبعدم المانعية قوله قلت إن يعني أن أمثال ما ذكر ليست من الأفراد الحقيقية للمعرف بل من الأفراد المجازية له فلا يضر عدم صدق التعريف عليها قد يقال المراد بقصد إظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال إلا أنه أدرج الإظهار للتنبيه على أن القصد إلى الصدق قصد إظهار لا قصد تحصيل فكرامات الولي تدل على صدق نبيه وينكشف بها صدقه فقد أراد الله بها صدقه ويقال في رد هذا لو كان ظهور الخارق على يد الولي دالا على صدق النبي لما شرطوا في المعجزة أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة وفيه أن الملازمة ممنوعة ولو سلم الملازمة فبطلان التالي ممنوع فكيف أنهم لو شرطوه لذكروه في تعريفاتهم قوله على التشبيه والتغليب قيل الأول ناظر إلى الثاني والثاني ناظر إلى الأول قوله يجوز أن لا يتوصل وإن لا يتوصل اعترض عليه بأنه يستحيل عدم التوصل مع النظر الصحيح وأجيب بأن الوصول إلى العلم عقيب الاستدلال إنما هو بخلق الله تعالى ذلك العلم فيمكن أن لا يخلق وإن لم يتحقق ذلك بالفعل وبأنه يتوقف الإمكان بالنظر إلى ذات الدليل لا بالنظر إلى النظر الصحيح فإن هذا تعريف الأصوليين والدليل عندهم حيث لم يجعلوا الهيئة جزءا منه لا يستلزم التوصل بالنظر إلى ذاته وإن وقع فيه النظر الصحيح وبأنه يتوقف بالنظر إلى جواز وقوع النظر وعدمه لا بالنظر إلى التوصل وعدمه مع تحقق النظر وفي كلام الشريف في حاشية المختصر الحاجبي ما يشعر بهذا الأخير فتأمل ويقال في الأول من الأجوبة ظاهر الفساد لأن أصحاب هذا التعريف أهل السنة القائلون بأن فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح إنما هو بطريق جري العادة وليس بضروري وأنت خبير بأن تخصيص التعريف بأهل السنة ينافيه تعميم الأخذ الثاني وقد عممه هذا القائل حيث قال معناه أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به إليه ضروريا إما بطريق الإعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو رأي المعتزلة أو لا يكون ضروريا بطريق جري العادة كما هو مسلك أهل السنة والجماعة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قيل لو أخذ الإمكان إمكانا خاصا لزم أن يكون كل شيء دليلا على ما عداه من الأمور النظرية سواء كان مناسبا

او غير مناسب فان التوصل على مذهب الاشاعرة بارادة الله تعالى فقط بدون الاعداد والايجاب وهذا ممكن
عقيب كل نظر صحيح او فاسد اللهم الا ان يقال المراد من الامكان ان يكون لكل احد اي يكون بحسب العادة المستمرة
انتهى قوله ولك ان تأخذه وقد يقال الاحسن ان يؤخذ الامكان بالمعنى اللغوي وهو التمكن والاقتدار من قولهم
فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فمعنى التعريف ان الدليل ما يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن هو منه ويقدر عليه
قوله وانما لم يقل لذاتها يعني انه اتى بضمير التذكير ارجاعا الى القول المؤلف ولم يأت بضمير التأنيث ارجاعا الى القضايا
مع ان الظ اشارة الى ان للصورة التاليفية مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو الامر الوحداني وقد ينا[illegible]
بان المستلزم للقول الاخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا
متحققا كالقضايا وقد يقال هذا ليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى من دواخل الهيئة وهي امور متحققة
داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولا اخر قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ اي يعم الدليل المعقول
والدليل الملفوظ وفيه نظر فانه اما ان يراد التعريف المذكور يعمهما على سبيل الشمول بمعنى انهما داخلان فيه
معا واما ان يراد انه يعمهما على سبيل البدل بمعنى انه يصح ان يجعل تعريفا لكل واحد منهما وعلى التقديرين ينافيه قوله
مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فانه يقتضي خروج الملفوظ عنه ويقال في الجواب المعنى انهم يقولون
هذا التعريف يعم المعقول والملفوظ ويجعلونه تعريفا لهما مع ان قيد الاستلزام ينافي ذلك فان تلفظ لا يستلزم
المدلول فلا يصح ان يعمم الملفوظ وقد قيل في الجواب ايضا ان المراد ان هذا التعريف يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ
ايضا من افراد المعرف مع ان قيد الاستلزام يخرج الملفوظ قوله مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول الظاهر ان يقول
مع ان الملفوظ لا يستلزم القول الاخر قوله بل يستلزم بناء ان فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره على تقدير صحته انما
هو الاستلزام بالواسطة والمراد بالاستلزام في التعريف هو الاستلزام بدون الواسطة كما هو منطوق قوله لذاته اللهم
الا ان يقال المراد من الاستلزام لذاته هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول ليس
باجنبي بالنسبة الى الملفوظ وثانيا فلما قد يقال من ان ما ذكره انما هو الاستلزام في العلم والمراد بالاستلزام في التعريف
هو الاستلزام في الواقع لا في العلم والا يخرج ما عدا الشكل الاول اذ لا استلزام في العلم في غير الشكل الاول اللهم الا ان
يقال المراد هو الاستلزام في العلم بالنسبة الى العالم بوجه الدلالة فالاقرب ما يقال المراد باستلزام القول الملفوظ
قولا اخر استلزام مدلوله ذلك على ان يكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على
المسامحة المشهورة فتامل قوله هذا في القول الاول اي التعميم من الملفوظ والمعقول انما يصح في القول الاول
الذي هو عبارة عن الدليل لا في القول الاخير الذي هو عبارة عن المدلول ولعله اشارة الى جواب سؤال يتوهم
ههنا وهو ان يقال ما ذكرت انما يتم في استلزام الدليل الملفوظ المدلول المعقول لا في استلزام المدلول الملفوظ مع ان

الظا

الظ انه اذا اريد بالقول الاول الملفوظ يراد بالقول الثاني ايضا الملفوظ وحاصل الجواب انه لا يصح ان يراد
بالقول الاخير الا المعقول وان اريد بالاول الملفوظ بناء على انه لا يجب تلفظ المدلول اصلا وقد يقال يجوز
ان يراد به ايضا القول الملفوظ على تقدير كون المراد باستلزام القول الملفوظ قولا اخر استلزام مدلوله وان
اشتهر ان القول الاخير اصالة محمول على المعقول وفيه ان تلك الارادة لا تكون الا باعتبار المدلول اي مدلول
القول الاول يستلزم مدلول القول الاخر فيؤول الى الارادة المعقولية فتامل قوله هذا الحصر مبني على حمل الحصر المستفاد
من قوله هو العالم على الحقيقي فاورد عليه ما اورده والحق انه اضافي بالنسبة الى القول المؤلف فالمراد ان القول
المؤلف ليس بدليل على التعريف الاول فلا منع من كون المقدمات الغير المرتبة دليلا على ذلك التعريف فلا يرد
عليه ما ذكره ولو سلم ان الحصر حقيقي فيجوز ان يكون مبنيا على ما هو المشهور منهم فان لهم اصطلاحين مشهوري
وهو ان يكون الدليل مفردا فقط وتحقيقي وهو ان يكون اعم من المفرد ومن المقدمات الغير المرتبة كما صرح به
ابو الفتح في حاشيته الادابية فان قيل ما وجه عدم صدق التعريف الاول على المؤلف قلنا عدم جريان الترتيب
الذي هو النظر فيه ثانيا كما في شرح المواقف وقيل وجهه عدم تصور عدم التوصل فيه وفيه نظر لانه انما يتم
على تقدير ان يكون المراد بالامكان هو الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب
من جعل النتيجة لازمة للمركب عقلا والاشاعرة ينكرونه فتامل قوله في النظر احوال قد يقال النظر ليس في احوال
العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حالا بل قد يكون حالا في الشكل الاول عند ايجاب
الكبرى وقد لا يكون كما عند سلب احدى المقدمتين قوله لا يخفى انه خلاف الظ لا يخفى عليك ان التعميم
ايضا خلاف الظ والظ انما هو التخصيص بالنظ في نفسه فتامل قوله بقرينة ان التعريف للدليل ووجه كونه
قرينة على ذلك ان الدليل معروف بالموصل الى التصديق وان الموصل الى التصديق ليس الا التصديق ولا يخفى ان شهرة
الدليل بكونه من قبيل التصديق يصح ان يجعل المقام قرينة على ارادة التصديق ههنا ولا يلزم منه ان يصح جعل كل
معروف قرينة على تخصيص كل تعريف بالاعم وعلى تعميم كل تعريف بالاخص فلا يرد عليه ما قيل ان مثل هذه القرينة ما [illegible]
اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة فلا حاجة الى ما
يقال في دفعه من ان هذا ليس تخصيصا للاعم بل هو تعيين للمشترك وهو جائز فتامل وقد قيل يصح ان يجعل القرينة
ههنا كون العلم مشهورا عندهم في التصديق وفيه تامل فتدبر قوله والملزوم ان التصوري بدلالة السياق
كالاربعة بالنسبة الى الزوجية قوله فانه فرق بين اللازم للشيء ان حاصل الفرق ان الاول اعم من الثاني فانه
يصدق على الناشئ وعلى غيره بخلاف الثاني فانه يختص بالناشئ قوله فيخرج القضية الواحدة المستلزمة ان
اي المستلزمة علما العلم قضية اخرى كما هو مقتضى السوق والذوق وربما يقال انه ابقى على ظاهره فالطرد بينا (?)

خروجها على كون اللزوم بين العلمين على زعمه وفيه انه ليس زعم المحشي في انه لا لزوم بين العلمين اصلا بل بينهما
فيما عدا الشكل الاول من الاشكال وذلك لا ينافي اعترافه باللزوم بين علمي القضيتين ثم انه يقال لم يظهر لي فائدة
توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون على
منها فهما ايضا خارجتان بهذا القيد اقول يمكن ان يقال بعد تسليم خروجهما بهذا القيد فائدة التوصيف هي الاشارة
الى ان المهم هنا خروج القضية الواحدة المستلزمة فانها الوفرض عدم خروجها بهذا القيد لخرجا بقيد الاخر لكن يرد
عليه ما فوق قضية واحدة يستلزم ما فوق قضية اخرى كعكوسها فانه يصدق عليها انه يلزم من التصديق
بها التصديق بتلك القضايا الاخر فهي ايضا خارجة بهذا القيد لا بقيد اخر على تخريج المحشي الا ان يقال الكلام
مبني على التمثيل ان فيخرج قضية واحدة ونحوها فتامل ثم انه قد يقال الاحسن ان يقال المراد بالموصول هو الكاسب
اشتهار ان الدليل هو الكاسب ويسند خروج ما ليس بكاسب كالقضية الواحدة المذكورة وكاللزوم التصوري
الذي ليس بحد الى ذلك **قوله** بديهية او كسبية الظاهر انه متعلق بالاستلزام ويقال انه متعلق بالقضية الاخرى وفائدة
التوصيف الاشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى انها حاصلة من البداهة او من النظر
فتامل **قوله** لعدم اللزوم لظهور انفكاك هذين العلمين من الاخر في تلك الاشكال قبل العلم بدلائل انتاجها ولا
لزوم مع تحقق الانفكاك قد يقال في الجواب عن هذا النقض ان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة
ويقرب من هذا ما قيل ان المراد لزومه منه فقط او مع انضمام امر اخر فتامل وقد يجاب ايضا بان المراد
لزوم نفس المدلول لنفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وقد قيل ايضا المراد باللزوم هو الثبوت و
الحصول وربما يقال المراد هو اللزوم اللغوي وهو عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول
من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وقيل هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الانتاج وقد يقال التعريف
المذكور لفظي لا يضر خروج بعض الافراد ويقال ما عدا الشكل الاول ليس بدليل حقيقة واطلاق
الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل اعني الشكل الاول وربما يجاب ايضا بان الدليل هو الاشكال مع دلائل
انتاجها لا وحدها فهذه اجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف ينفر عنه طبيعة التوجيه ومع ذلك
يرد على الاربعة الاول صدق التعريف على كل قضية بالنسبة الى عكسها وعلى الخامس انه لا لزوم فيما عدا الشكل
الاول ولو مع اعتبار جميع الشرائط كما لا يخفى وعلى السادس انه اعتراف بالانتقاض وعلى السابع والثامن
انه مخالف لما اجمعوا عليه وههنا جواب تاسع ذكره بعض الافاضل وهو ان كل واحد من التعريفات
الثلثة مبني على اصطلاح فلا يضر خروج ما عدا الشكل الاول على اصطلاح الثالث كما لا يضر خروج الاشكال
بالكلية عن الاول والمفرد والمقدمات المتوقفة عن الثاني وهذا اقرب من الكل تعسفا واورد عليه ايضا انه

لا يرد

لا يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل الاول فقط **قوله** لان معناه خفاء اللزوم ان فيه مصادرة على المطلوب
لان المدعى هو نفي اللزوم وقد جعل من اجزاء الدليل وربما يقال المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل
اللزوم فلا مصادرة وفيه ان اصل المدعى نفي اصل اللزوم فتلك جاءت المصادرة بالنسبة اليه وانكار ذلك
مكابرة صريحة ثم اقول يمكن ان يقال ما ذكر تنبيه على نفي اللزوم فانه وان خفي على بعض الافهام كما اشرنا اليه
في اول الكلام وهم يجوزون المصادرة في التنبيهات فلا محذور في ارتكابه في محال التوضيحات **قوله** وايضا
يرد عليه ان يرد على التعريف المذكور انه غير مانع فانه يصدق على المقدمات التي يحصل فيها النتيجة بطريق
الحدس مع انها ليست من افراد الدليل وقد يقال صدق التعريف على تلك المقدمات ممنوع فان تلك المقدمات لا تستلزم
المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوي وقيل ضعيف وفيه ان انضمام الحدس الى تلك
المقدمات كانضمام النظر والترتيب الى مقدمات الدليل فلا خلل في صدق التعريف عليها والحاصل ان الكلام في
المقدمات الحدسية المأخوذة مع الهيئة الحدسية لا في مجرد تلك المقدمات فافهم **قوله** الاستلزام واللزوم
الاول للثاني والثاني للاول **قوله** ما يكون بطريق النظر اي ما يكون ملابسا بالنظر بان يكون النظر في اجزاء الملزوم
وليس للمراد ان اللزوم ما يكون ويثبت بالنظر والاستدلال كما توهم حتى يشكل ذلك بالشكل والقياس الاستثنائي
بناء على ان لزوم النتيجة فيهما بديهي لا يحتاج الى النظر والاستدلال **قوله** لكن يمكن تطبيقه ان الاوفقية في كلام
الشارح كناية عن المساواة فان احد المتساويين اكثر موافقة للاخر من الاعم والاخص فلما كان مقتضى
الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء المساواة بالنسبة الى التعريف الاول وجاء توهم انتفاء امكانها
بكلمة الاستدراك فقال لكن يمكن ان والمعنى يمكن تطبيقه على التعريف الاول وجعله مساويا له بان يقال المراد
ما يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشيء اخر كالمشار اليه بقوله فان العلم بالعالم من حيث
حدوثه يستلزم العلم بالصانع يعني ان هذا التعريف الثالث كالاول يصدق على المفرد كالعالم هذا لكن قد سبق
منه ان المراد من العلم هو التصديق وهو لا يتعلق بالمفرد فان كان مراده من العالم من حيث حدوثه القضية
لا يكون دليلا على التعريف الاول ما حمل عليه كما قيل وايضا يرد عليه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف
في حصول العلم بالصانع بل لا بد ايضا من العلم بان كل حادث له صانع كما قد قيل **قوله** ان هذا شامل للمقدمات
ان اريد انه بعد التطبيق المذكور شامل للمقدمات المأخوذة مع الهيئة فلا نم ذلك اذ لا يكون النظر فيها بعد
الاخذ مع الهيئة لا في نفسها ولا في احوالها وان اريد انه شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الهيئة
فهو مسلم وقوله بخلاف الاول على ما اخذ الشارح فانه مبني على ما سبق منه ان الحصر في قوله هو العلم حقيقي
ومحمول على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط وذلك مع كان منه **قوله** وتخصيصه بشكل الاول بان يقتصر

في التطبيق على النظر في اموال حتى لا يكون شاملا للمقدمات خروج عن مذاق جنس الكلام فضلا عن مذاق
التوقيف فانه تعسف بعد تعسف بحيث لا يفهم من الكلام قوله والصواب تعميم الاولى اى تعميم الاول
بجعل النظر المذكور فيه على النظر في نفسه او في اموال حتى يمكن تطبيق الثالث عليه بما ذكر انفا وما ربما يقال
من ان التعميم اى تعميم الاول لا يفيد الموافقة في التساوي لان الثالث يعم القول المؤلف من قضايا دون
الاول ساقط فان الثالث ايضا بعد التطبيق المذكور لا يعم القول المؤلف كما عرفت وعمومه قبل التطبيق
غير مضر كما لا يخفى قوله يريد ان الخارق فالجواب عما قيل كيف القطع والدجال يحيى ويميت وهو كاذب
وحاصل الجواب ان الخارق الدال على الصدق هو الذي اراد الله تعالى به تصديق من ظهر ذلك الخارق في يده و اظهار
صدقه كما اشار اليه الشارح بقوله تصديقه تعالى واما الخارق الذي لم يرد الله تعالى به اظهار صدق من ظهر ذلك في يده
فليس بدال على صدقه فالاول هو الذي ظهر على يد النبي عم والثاني ما ظهر على يد الكاذب كمدعي الالوهية
فان قلت بماذا يعلم انه تع اراد التصديق في الاول دون الثاني قلت اما الاول فلانه لما لم يعلم كذب النبي عم وكان
كان ذلك يدل عليه دلالة عادية او عقلية
وكان الخارق مقارنا للطلب تصديقه علم انه تع اراد به التصديق واما الثاني فلان مدعي الالوهية كالدجال علم
كذبه بالادلة القطعية وعلم انه تع لم يرد بالخارق الذي ظهر في يده تصديقه فان التصديق و اظهار الصدق فرع
فرع الصدق وذلك مفقود قطعا وبهذا التقرير ظهر ان المراد بالتصديق في كلام المحشي هو تصديق الله
تع لمن ظهر الخارق على يده اظهار صدقه لا تصديق الناس اياه كما توهم اذ لا دليل على انه تع لم يرد بخارق
الكاذب تصديق الناس اياه بل الظاهر انه اراد به ذلك ابتلاء للناس واستدراجا للكاذب قوله فليس بتصديق
لا يفيد فليس بدال على الصدق قوله اذ لو جاز كذبه ان المراد الجواز الوقوعي فانه هو النقيض للمدعى وقوله
عقلا اى لا سمعا لما اشارة الى ان المدعى هو لزوم صدقه بدليل سمعي لئلا يلزم الدور قوله لبطل دلالة المعجزة
وذلك لان صدقه فيما اتى به من الاحكام داخل تحت دلالة المعجزة كصدقه في دعوى الرسالة كما اشير
اليه في شرح المقاصد والمواقف وغيرها والتوجيه هو ان الرسول يدعي الرسالة وصدقه فيما اتى به من الاحكام
فيظهر المعجزة لتدل على صدقه في دعوى الرسالة وفيما اتى به من الاحكام فلا شك ان الصدق في الاحكام
يدخل تحت دلالة المعجزة وسيجيء من المحشي ان صدقه فيما يتعلق باب الشرائع فيما قصد اليه داخل تحت
التصديق بالمعجزة بالاتفاق وبما قررنا المقال سقط ما يقال فيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم
في الاحكام الباقية فالملازمة المذكورة ممنوعة واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي
لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم بطلان دلالة المعجزة عادة كما في سائر العلوم العادية ووجه
السقوط ان مبنى الاول على ان صدقهم في الاحكام التبليغية ليس بداخل تحت دلالة المعجزة ومبنى الثاني على
الجواز

الجواز على الامكان الذاتي وقد عرفت ما عرفت نعم لو قيل في الاستدلال على صدقهم لما دل المعجزة على صدقهم
في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة ان الانبياء معصومون عن الذنوب لزم صدقهم في الاحكام التبليغية
وغيرها او قيل في الاستدلال على صدقهم في الاحكام التبليغية لو جاز كذبهم فيها لبطل فائدة البعثة والرسالة
كما قال الشارح فيما سيجيء لكان له وجه ايضا فتامل قوله هذا في الامور التبليغية اى هذا الوجه الذي ذكره الشارح
من قوله فللقطع بان من اه هو وجه لايجاب خبر الرسول العلم في الامور التبليغية خاصة فانه انما يتم في ذلك
لا في سائرها هذا هو الملايم لقوله فالوجه لايجاب العلم بها قوله واما في سائرها اى سائر الامور التبليغية
والظاهر انه حمل قول المصنف خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي على عمومه كما هو الظاهر فاحتاج الى بيان صدق
الرسول في غير الامور التبليغية ايضا تطبيقا للدليل على المدعى واما الشارح فالظاهر انه خصصه بما في الامور
التبليغية خاصة فاتى بما اتى فتدبر قوله ثبت بالادلة القاطعة عصمتهم عن الذنوب ان اريد العصمة
عن الكبائر عمدا فلا يتم التقريب لجواز ان يكون الكذب من الصغاير ولو سلم فيجوز السهو فلا يفيد
الخبر العلم وان اريد العصمة عن الذنوب مطلقا فثبوتها بالادلة القاطعة محل نظر لما سيجيء في الشرح من التفصيل
قوله فلا يكون كاذبا فيكون صادقا فيفيد الخبر العلم قد يقال هذا الاستدلال ضعيف لقصة ذي اليدين
ولقوله عم انتم اعلم بامور دنياكم اقول تجويز كذب النبي عم ولو في سائر الاحكام التبليغية جسارة
عظيمة وقباحة جسيمة وسيجيء من الشارح ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب مطلقا وما ذكر من
القصة والحديث الشريف لا يدل على كذبه عم اما الثاني فظاهر بادنى تامل واما الاول فلان معنى قوله عم في تلك
القصة كل ذلك لم يكن لم اشعر بشيء من ذلك كما نقل من الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق قوله قيل اذا
تصور مخبره اه قائله صلاح الدين الرومي حيث قال هذا اذا لم يتصور مخبره بالرسالة واما اذا تصور
فلا حاجة الى ترتيب هذا النظر اقول الظاهر ان هذا القول منه اعتراض على الشارح وحاصله ان ما ذكره الشارح
ههنا مبني على ملاحظة الخبر من حيث ذاته لا من حيث انه خبر الرسول لا مخبره بالرسالة ولو لوحظ الخبر من حيث
انه خبر الرسول لم يحتج الى ترتيب النظر الذي ذكره الشارح بل يحصل العلم بالمقدمتين مع العلم بالنتيجة دفعة
كما في القضايا الفطرية القياس لكن الملايم للمقام والظاهر من عبارة المصنف ومن كلام الشارح فيما سياتي ملاحظته
بعنوان خبر الرسول فالشرح الذي ذكره الشارح ههنا لا يطابق المشروح وبناء ما سياتي منه ولا يخفى انه
غلط في هذا الكلام قوله بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال والكتاب من الدليل ما لم يقل به
احد والتوجيه بان المراد ان التصديق برسالة المخبر موقوف على الاستدلال خارج عن المقام اذ الكلام
في وصف الموضوع وهو ليس من قبيل التصديق على ان الاستدلال ليس مما يتوقف على الاستدلال مطلقا

بل هو ما حصل بالاستدلال على وجه معروف وذلك غير متحقق على التقدير المذكور وايضا كلام القائل في توقف
على الاستدلال المخصوص الذي ذكره الشارح كما اشار اليه بقوله فلا حاجة الى ترتيب هذا النظر لا في توقفه
عليه مطلقا فلا مقابلة اصلا قوله لان تصور المخبر اه بيان لغلط الكل وحاصله ان ههنا احتمالين الاول
ان يراد ما هو الظاهر من اللفظ وهو ان تصور المخبر بالرسالة يجعل الحكم اعني صدق الخبر بديهيا وهذا ظاهر
البطلان فان تصور المخبر خارج عن مفهوم القضية غير مرتبط به فلا وجه لجعله بديهيا والثاني ان يراد
ان تصور الخبر بعنوان يشتمل على تصور مخبره بالرسالة كقولنا ما بلغه الرسول وكقولنا خبر الرسول يجعل
الحكم المذكور بديهيا وهذا المعنى وان كان حقا في نفسه لكنه خارج عن المقام فان الكلام ههنا في صدق الخبر
الملحوظ من حيث ذاته لا في صدق الخبر الملحوظ بذلك العنوان فبناء السؤال عليه غلط وكذا الجواب
المبني على تسليم ذلك هذا وانت خبير بما لفقناه لك كون الكلام ههنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث
ذاته محل نظر بل الظاهر ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث انه خبر الرسول فلا غلط لا في السؤال ولا
في الجواب من حيث البناء على التسليم المذكور وايضا لا نص في كلام القائل على ان تصور الخبر بالرسالة يجعل
الحكم بديهيا بل الظاهر ان مراده انه لا يحتاج الى ترتيب النظر الذي ذكره بخصوصه هذا واما ما يقال من حمل
قوله من حيث ذاته على معنى من حيث انه خبر الرسول والفرق بينه وبين ما بلغه الرسول بان الاول يعم
ما اخبر به من قبل نفسه ويحتاج في صدقه الى الاستدلال والثاني يختص بما اتى به من عند الله ولا يحتاج
الى الاستدلال ويخرج كلام المحشي على هذا النسق فبعيد كل البعد وفرق بدون الفارق كما لا يخفى على الحاذق
قوله يجعل صدقه بديهيا هذا ينافي الاستدلال فيما سبق بقوله اذ لو جاز كذبه في ذلك لبطل دلالة المعجزة
اللهم الا ان يقال ان ذلك تنبيه لا استدلال او يقال المراد انه يجعل صدقه غير محتاج الى ترتيب هذا
النظر الذي ذكره الشارح لا انه يجعله بديهيا غير محتاج الى الاستدلال اصلا فتامل قوله ومن حيث عنوان
المتغير بديهي اذ باختلاف عنوان الموضوع يختلف البداهة والنظرية وقيل هذا مم اذ لا بد من ملاحظة
الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال
اللهم الا ان يقال ملاحظتها ههنا بطريق الحدس لا بطريق النظر وانت خبير بانه غلط فان قولنا المتغير
حادث عين الكبرى التي ذكرها ويقال يرد عليه ان بداهة ممنوعة بل يحتاج الى الاستدلال بان
ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه ويجاب بانه مناقشة في المثال والمناقشة في المثال ليست من داب المحصلين وفيه نظر لان النظر المذكور انما
اتى به ههنا ليستدل به على ان اختلاف العنوان له تاثير في البداهة والكسبية فليس كالامثلة التي تذكر لايضاح
القواعد الكلية وبينهما بون بعيد فتدبر قوله فتامل اشارة الى منع البداهة على عنوان المتغير

ايضا لا

ايضا او لا منعها عند عنوان ما بلغه الرسول فانه ايضا يحتاج الى الاستدلال بعصمة الرسول عن الكذب
او بدلالة المعجزة او بغيرها او لا غيرها مما لفقناه لك قوله هذا المعنى يعم الثبات فان المتبادر
من عدم الاحتمال للنقيض والموافق بمعنى التيقن الاصطلاحي عدم الاحتمال له في نفس الامر وعند العالم
حالا ومآلا والثبات عدم الاحتمال للنقيض مآلا ولا شك في اندراجه تحت ذلك فيلغو ذكره بعد ذكر
التيقن بالمعنى المذكور والحال ان الغرض من التفسير دفع اللغوية اجيب عنه بان ذكر العام
لا يوجب لغوية الخاص اذ لا دلالة للعام على الخاص بشيء من الدلالات اقول فيه ان معنى عدم دلالة
العام على الخاص انه لا دلالة له عليه بخصوصه لكن لا كلام في دخول الخاص تحت العام وفي كون ذكره بعد
ذكر العام تكرارا كيف وقد شاع التوجيه عند ذكرهما كذلك بان هذا تخصيص بعد التعميم لكذا وكذا
وبالجملة عدم دلالته عليه بخصوصه لا يدفع اللغوية ويقال ايضا في رد الجواب المذكور ليس المراد ان هذا
المعنى يعم الثبات عموم الكلي الجزئيات بل المراد انه يعم عموم الكل الاجزاء ولا شك في دلالة الكل على اجزائه انتهى
فتامل وربما يقال في الجواب احتمال النقيض لغة مرادف للشك اللغوي الشامل للظن فعدمه زوال
الشك وانت خبير بان عدم الاحتمال للنقيض بالمعنى الذي ذكره يساوي الجزم فيعم الجهل فيختل نظام
كلام الشارح قوله اللهم الا ان يقال عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل بان يكون
لا لموجب ثم الظاهر ان هذا توجيه والتقدير باللهم اشارة الى انه خلاف الظاهر المتبادر لكن فيه ان هذا
المعنى يختص بالجزم بما يستحيل نقيضه بناء على ان معنى عدم الاحتمال في نفس الامر ان لا يكون النقيض
ممكنا في ذاته فيخرج عنه الجزم باحد طرفي الممكن ولو كان مطابقا ولا يخفى انه ليس في شيء من معاني
التيقن ولعل قوله فيه ما فيه اشارة الى هذا ثم اقول لو اريد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال
عند العالم في الحال فقط او عدم الاحتمال في نفس الامر فقط لا يندفع الاشكال فتامل قيل قوله فيه ما فيه
اشارة الى بعد الارادة المذكورة بناء على ان المتبادر من عدم احتمال النقيض اما عدم الاحتمال في نفس الامر
فقط او عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقا او في الحال وانت خبير بانه لو كان الامر كما ذكره
لم يبق لما اورده المحشي وجه قوله فاولى يشير الى ان التفسير الاول تفسير الشارح ايضا صحيح
وذلك بان يقال ذكر الثبات تصريح بما علم ضمنا مبالغة في افادة ان خبر الرسول اليقيني اخراجا
للعلم الحاصل به عن حوض التقليد قوله بالجزم المطابق بان يحمل التيقن على التجريد عن بعض
معناه الاصطلاحي بقرينة ذكر الثبات بعده وفائدة التجريد ثم ذكر ما هو المجرد ما قد عرفت انفا ووجه
الاولوية هو السلامة عن شائبة اللغوية فقط وربما يقال ان هذا بعيد بناء على انه ليس معناه الاصطلاحي

ولا اللغوى غاية انه لازم لمعناه اللغوى فلا اولوية وقيل ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل

كان ذكر الثبات لغوا وان اريد به الجزم المطابق في الحال توجه عليه ما اورده بقوله فيه ما فيه

فالجواب هو الجواب اقول المراد هو الجزم المطابق في الحال اعم من ان يكون في المآل ايضا اولا كما هو الظ

المتبادر منه فلا يتوجه عليه شيء واما ما يقال في رد هذا القول من انه لا معنى لهذا الترديد لان

ما هو مطابق في الحال والمآل ففيه انه ناشئ من عدم فهم المقال وربط الظرف بالمطابق لا بالجزم

وليس كذلك بل الامر بالعكس قوله يظهر من هذا الكلام اى من قول المص العلم الثابت به وللكلام مبنى

الحكم بالاعتقاد ومداره هو تقرير الشرح اياه وتوجيهه بسبب الاعتقاد الا كلامه فافهم قوله

هذا هو معنى العلم عندهم ان اراد ان هذا هو معناه عندهم بحيث لا يستعملونه الا في هذا المعنى فهو

مم فانهم قد يستعملونه بمعنى مطلق الادراك ايضا وان اراد انه هو معناه الاصلي الحقيقي عندهم وان

كانوا قد يستعملونه في غيره ايضا تجوزا فهو مسلم لكنه لا يلزم منه صح الاغناء المذكور لجواز ان يكون

لدفع توهم التجوز فانه لما كان قوله يوجب العلم الاستدلالي مظنة ان يتوهم ان يتوهم ان العلم ههنا

بالمعنى الاعم والمراد انه يوجب الظن بناء على انهم يقولون الادلة النقلية لا تفيد الا الظن ازال ذلك

التوهم وقال الذي يوجبه خبر الرسول بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت تعيينا للمراد وتنصيصا

على المقاد الكلام الا ان يقال مراد المحشي ان قوله يوجب العلم الاستدلالي كاف في اصل المقصود لان العلم

عندهم حقيقة في اليقين فيحمل عليه فيتم المقصود وافادة دفع توهم التجوز وامثاله مما هو زائد

على اصل المراد لا يليق ان يعتنى به في هذا المختصر فهو مستغنى عنه فتامل قوله فخارجه التخصيص

بالذكر اقول وجهه كون المقام مقام العلم بخبر الرسول وبيان احواله ويمكن ان يقال ايضا ان هذا

مسوق لرد من انكر افادة الادلة النقلية اليقين فلا وجه لانكارهم في افادتها دون غيرها

من العقليات اكتفى بذكر افادتها قوله والاقرب ان يقال مراد المحشي توجيه كلام المصنف

على وجه لا يرد عليه الاعتراضان المذكوران بخلاف توجيه الشرح ويمكن ان يقال ليس في كلام الشرح

ما يفيد انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب لان يقال قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد ان يفيد انه لم يقصد

ذلك الاقرب والا لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت كما ل الثبوت لانا نقول يجوز

ان يكون ترك لانفهامه من كلام المص او الاكتفاء بقدر الحاجة بناء على ان ذكر هذا القول ههنا

توطئة لما يورده من الاسئلة والاجوبة وهذا القدر كاف في التوطئة لذلك قوله ثم انه قد يقال

يحتمل ان يكون مراد المص بقوله والعلم الثابت به العلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع الضمير الى الاستدلال

المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم بعد جعل العلم الحاصل من خبر

الرسول عم استدلاليا لئلا يعترى الشك في كون خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك

في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضرورى قوله ان الادلة النقلية مستندة ان قيل هذا

مخالف لما تقرر عندهم من ان الادلة النقلية ظنيات لاحتياجها الى العلم بالوضع والارادة وعدم المعارض

العقلي ودونه خرط القتاد وفيه ان هذا هو مذهب البعض وقد رده الشريف في شرح المقاصد حيث

قال والحق انها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة تدل على المقصود والكلام فيما علم المعنى المراد

قوله والا فهذا الحديث مشهور او متواتر قيل كلام الشرح ههنا وفي شرح المقاصد ايضا ظاهر في ان

هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكر المحشي الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وقد

قيل في تصحيح النقل قال ابن صلاح الدين من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث انما

الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقل عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم

يوجد في اوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقل

عن الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي انتهى وابن الصلاح ممن له قدم راسخ في التفسير والحديث

وتقديم على اقرانه في جامع المشارك له في فنون عديدة وله كتاب جليل نافع في الحديث فهو اوثق من الشارح

في الحديث ويقال ايضا مما يؤيد عدم كونه متواترا ما ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة

بالقبول فصار كالمتواتر وقد ذكر في شروح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا

انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعوا على قبوله والعمل بموجبه انتهى قوله اذ الوجه في عدله فيه

مقتضى هذا الدليل انما هو ان يقطع النظر عن الخبر المقرون دون الخبر المدلول والمدعى ان يقطع النظر

عن القرائن دون الدلائل فلا ارتباط بين الدليل والمدعى ووجهه بعض الافاضل تارة بتأويل المدعى وتارة

بالتقدير في الدليل اما الاول فبان يقال معنى قوله انما قطع النظر عنها ان انما قطع النظر عن الخبر المقرون

لان الخبر المدلول ولا يخفى عليك بعده جدا واما الثاني فبان يقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك

في العرض الموجه فبالضرورة احتجنا الى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلول معتبرا ولا حاجة لنا الى اعتبار القرائن وحاصل

على هذا التقدير ان اعتبار الدلائل محتاج اليه بخلاف اعتبار القرائن ولذا اعتبر الاول دون الثاني قوله

اذ الوجه ان لبيان الاحتياج الى احد الاعتبارين وعدم الاحتياج فتامل قوله سببا مستقلا اه

يعنى ان الخبر الصادق بنوعيه ليس سببا لادراك الخبر بنفسه والعقل سبب للعلم بمضمونه الا انه عد

سببا مستقلا لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه وكونه منشأ العلوم الدينية كما اشار اليه الشرح

يطابق فلا جرم احتجنا الى اعتبار الدلائل ليصح عد الخبر المدلول سببا مستقلا واما الخبر المقرون فلا يستفاد
منه شيء من تلك المعلومات ولا يكون منشاء للعلوم الدينية فلا حاجة لنا الى اعتبار القرائن بل لو
اعتبرت لزم عد الخبر المقرون ايضا سببا مستقلا هو كونها مستبدا بافادة العلم بعضها تفصيلا
ولو بالنظر في احوالها والخبر المقرون ليس كذلك بل المفيد للعلم هناك مجموع الخبر والقرينة التي هي
خارجة عن الخبر كل الخروج ولما لم يمكن ضبط القرائن لا اجمالا ولا تفصيلا لم يعد المجموع من اسباب العلم
انتهى اقول ظهر لك من هذا وجه اخر لقطعهم النظر عن القرائن دون الدلائل وهو عدم انضباط القرائن
قوله وقد يوجه الموجه هو الفاضل صلاح الدين الرومي والكامل البابردي **قوله** بان القرائن تنفك
عن الخبر بخلاف الدلائل الظ ان المراد ان الخبر قد يوجد بدون القرائن بخلاف خبر الرسول فانه لا يوجد
بدون الدلائل بل يلزمه الدليل فحاصل هذا التوجيه ان الخبر المقرون غير مطرد **قوله** وليس كذلك
اي لا ينفك الخبر المقرون عن القرائن اذ لو انفك لا يكون مقرونا والكلام في المقرون او المعنى
ان خبر الرسول ايضا قد ينفك عن الدلائل فانه يجوز ان يسمع خبر من الرسول ولا يلاحظ
دليل الدال على صدقه خصوصا اذا لم يسمع بعنوان خبر الرسول وقيل في توجيه قوله وليس كذلك
اي ليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل قد ينفك
عنه وفيه ان هذا التوجيه ينافي ما سبق من المص حيث قال الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري وايضا
لو كان افادته بالقرائن لزم ان لا يعد من اسباب العلم جازا فراقه او لم يجز لما ذكره الشرح هنا
ويقال في رد التوجيه المذكور ايضا ان منشاء حصول العلم عقيب الخبر المتواتر هو الاجتماع فرب
اجتماع يخلق الله تعالى عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا صحة لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته ينفك عنه ثم انه قد يقال بقي هنا اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر
ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب
ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام
دون اخر ويقال في حل الاشكال منشاء العلم في المتواتر ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن
الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل القرائن والاحوال فرب اجتماع يخلق الله العلم
عقيبه في مقام ولا يخلقه في مقام اخر وفيه انه لا شك ان مجرد الاجتماع لا يفيد العلم بل لا بد
من ملاحظة ان المجتمعين لا يتصور تواطئهم على الكذب على هذا جرى عادة الله تعالى ان الاجتماع
ايضا من القرائن الخارجة من مجرد الخبر والكلام في ان مجرد الخبر المتواتر لا يفيد اليقين مع قطع

النظر

النظر عن كل ما هو خارج عنه **قوله** لكنه بالبداهة في المتواترات رد على صلاح الدين حيث
قال قوله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب والا لم يحتج الى دليل حجية الاجماع
وتوجيه الرد ظاهر وقد يقال لو جعل خبر الاجماع في حكم خبر الرسول اما لان اهل الاجماع لا يقولون
ما ليس في الكتاب والسنة وان لم يعلم خصوصية ماخذ حكمهم واما لان افادة خبرهم مبنية على الاحاديث
الشريفة الدالة على حجيته لكان له وجه وجيه ولعل مراد المجيب الثاني هذا فلا يرد عليه ما ذكره
الشرح انتهى قد يقال لو كان عبارة المجيب الثاني بعينها ما ذكره الشرح ~~...~~ لا يمكن
ذلك لكنه غير معلوم فيجوز ان لا يساعد عبارته هذه الارادة ولذا اورد عليه الشرح ما اورده وفيه ان
عبارة المجيب ان ساعدت لتلك الارادة تحمل عليها والا فالنقل المذكور ليس على ما ينبغي **قوله**
وبالنظر في الاجماع قد يقال فلا يصح جعل خبر اهل الاجماع تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم
الضروري وفيه ان جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لا يستلزم جعله تحت
المتواتر في كونه موجبا للعلم الضروري والكلام في الاول لا في الثاني ويقال في رد القول المذكور ايضا
ان ذلك ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه انتهى فتامل **قوله** ان الحصر
مبني على المسامحة بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه فعلى هذا
يكون حاصل الجواب تحرير الاقسام وتعميمها لمادة النقض قد يقال حاصل الجواب اما تخصيص
الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر
الرسول مع عموم الخبر المعدود من اسباب العلم وانت خبير بان كلا من التخصيصين خلاف الظ جدا
والظ ما ذكره المحشي الخيالي **قوله** هذا مناف لانه يفهم منه ان العقل الة غير المدرك اما الغيرية فظاهر
واما الالية فمستفادة من قوله بها تستعد **قوله** قلت وصف الشيء يعني ان القوة بمعنى الوصف فالمعنى
ان العقل هو وصف للنفس ووصف الشيء لا يسمى الة له فلا يفهم منه ان العقل الة وفيه ان المدار
لفهم الالية هو الباء في قوله بها تستعد لا القوة وما ذكره لا يحسم على ان ما ذكره على تقدير صحته انما
يدفع انفهام الالية لا الغيرية والظ ان النفي فيما سبق وارد على الغيرية ايضا بل هو وارد عليها فقط
بناء على القيد الاخير فالمنافاة باقية غير مندفعة بما ذكره وبالجملة السؤال بالمنافاة من جهتين
جهة الالية وجهة الغيرية ولا يندفع بما ذكره الا المنافاة من الجهة الاولى ثم انه قد يقال قوة الشيء
لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات فتامل
قوله واما حل الغير اي واما الجواب عن السؤال المذكور بحمل الغير فيما سبق على المعنى المصطلح وهو

جواز الانفكاك لا على نفي العينية فبعيد اذ المتبادر انما هو نفي العينية على ان نفي الغيرية بالمعنى المصطلح
عن الصفات المحدثة كالعقل غير جائز كما سيجي قوله هذا هو النفي بعينها فانها جوهر يدرك به
الغائبات والمحسوسات اعترض عليه بان المدرك غير المدرك به والمذكور هو الثاني لا الاول والنفس
هو الاول لا الثاني ويقال في الجواب قوله يدرك على صيغة المعلوم على ان يكون الباء زائدة كما في كفى
بالله وكيلا او على ان يكون الباء للتعدية والادراك بمعنى الانكشاف فيكون المعنى جوهر ينكشف له
الغائبات فتأمل ثم انه قد يقال في وجه التزييف المشار اليه بقوله قيل ان كون العقل جوهرا خفي انما
الواضح ان قوة للعلم جوهرا كان او عرضا قوله عدم تقييده لعل الغرض من هذا الكلام توجيه
ماذكره الشارح بقوله صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية ودفع لشبهة تورد عليه والتعريض
عليه بانه لا وجه لتخصيص الخلاف والرد بالسمنية وبعض الفلاسفة فتدبر وقيل عدم التقييد انما
يكون لاشارة الى الاطلاق لا الى العموم اللهم الا ان يقال يكون لاشارة الى العموم في المقام الخطابي لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور وقد يقال يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم ويقال القول المذكور
ساقط فان لام الاستغراق يفيد العموم وفيه ان الكلام في عدم التقييد لا في لام الاستغراق قوله
اذ لا كثرة اختلاف ان يقال انه لو كان هذا دليل السمنية ايضا لزم ان يوجد كثرة الاختلاف في جميع
النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في بعضها كالعلوم المتسقة وربما يقال يكفيهم كثرة الاختلاف
في البعض لحصول التهمة بهذا القدر على ان تمسكهم لا يجب ان يكون صحيحا في نفس الامر اقول وايضا ماذكره
جار في كونه دليل بعض الفلاسفة ايضا اذ لا كثرة اختلاف في جميع الالهيات ايضا فالاولى ان يقال
انه لم ينقل عنهم هذا الاستدلال والاحسن ما قد يقال جعل الشارح دليلا للفريقين تصرف منه لان كثرة
الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لدفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات
ايضا الامان عن جميع النظريات قوله لان هذا نسبة عدم الامكان قولهم النظر لا يفيد العلم في الالهيات
بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا من مسائل الالهيات فلا يكون تناقض في كلامهم فاثبت
كونه من الالهيات ليتحقق التناقض وهذا على تقدير كون الدليل المذكور دليلا لبعض الفلاسفة كما اختاره
واما على تقدير كونه دليلا للسمنية المنكرين لافادة النظر العلم في جميع النظريات فالامر ظاهر قوله
لكن يرد ان يقال ان وقيل في الجواب عنه لا يكون ما ذكروه معارضة لنا فانا ندعي العلم اليقيني في الالهيات
ودليلنا برهان يقيني فان ادعوا الظن وكان دليلهم ظنيا لا يكون معارضتهم معارضة لان الظني
لا يعارض اليقيني قوله يرد عليه ان افادة الالزام ولذا افادة الظن والجزم لا ينافي الفساد في نفسه

بل نقول افادة العلم ايضا لا ينافي الفساد في نفسه فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده
في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر انه اختيار للشق الاول من الترديد ومنع لقوله فلا يكون فاسدا لكنه مبني
على حمل الشارح والفساد في قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا على المطلق والظاهر ان المراد بالشيء عدم
افادة النظر العلم وبالفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في
شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسدا او لا يفيده فلا يكون معارضة فحينئذ لا يرد عليه ما ذكره
الا ان يقولوا جوابا عن التناقض ان غرضنا الالزام عليكم فالمذكور وان لم يفد المطلوب عندنا لكنه يفيده عندكم
بناء على ما زعمتم فيحصل الالزام ولا يلزم التناقض فافهم قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة وذلك لان الضروري والنظري
قسمان للعلم لا للمعلوم فحاصل الاستدلال ان العلم بالافادة اما ان يكون ضروريا او ما ان يكون نظريا وكل واحد منهما
منتف فالعلم بالافادة منتف قوله والمنكر ينكرهما فاذا ثبت نفي العلم بالافادة ثبت نفي نفس الافادة ايضا اذ لا
قائل بالفصل قوله وههنا توجيه اخر قيل يحتمل ان يكون ذلك التوجيه هو ان يقال العلم والمعلوم متحدان بالذات
فنفي العلم نفي للافادة فعدم الاتساع بناء على ابتناء اثبات اتحادهما ذاتا على الادلة الدقيقة التي لا يتحملها المقام
مع كونها غير موافق لاصول الاسلام وربما يقال لعله ان يقال حاصل الاستدلال لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق
بها احد العلمين لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك اما بطلان اللازم فلتأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور وهذا
التوجيه ينفي نفسها لكن الملازمة في معرض المنع لجواز ان يكون ثبوت الافادة مما يمتنع العلم به انتهى فعدم الاتساع
كناية عن عدم قطعية المقدمات مع ان المقام مقام البرهان لكونه في مسائل الكلام قيل ذلك التوجيه الاخر
هو ان يقال المقصود اثبات كون العقل من اسباب العلم مطلقا وذلك لا يثبت الا باثبات كون العقل مفيدا
للعلم النظري واذا كان السؤال بنفي العلم بالافادة ثبت كونه معارضة قوله اي اثبات افادة النظر اشارة
الى رد ماذكره السيد الشريف في تعليقاته على هذا الشرح حيث قال اللازم من كونه نظريا اثبات النظري
بالنظر لا اثبات النظر بالنظر وهذا غير محذور اذ شأن كل نظري ان يثبت بالنظر فافادة ذلك النظر موقوف
على كون النظر في الجملة مفيدا للعلم كما توقف كونه مفيدا للعلم على ذلك النظر المثبت له ووجه الرد ظاهر فانه بتقدير
المضاف في التوجيه المذكور يصير عين ماذكره من التوجيه الصواب قوله لان القضية الكلية توضيحه ان
السمنية القائلون بالسلب الكلي في باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة فعموما في قولنا بالايجاب الكلي فعلى
تقدير ان نلتزم الشق الثالث من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة تحت الايجاب الكلي بنفس تلك الشخصية
على ما قرره فلا يرد انه في ابطال السلب الكلي يكفي الايجاب الجزئي فما الفائدة في اعتبار القضية الكلية هكذا ربما يقال قوله
مشتملة على احكام جزئياتها اي جزئيات موضوع تلك الكلية قد يقال لا حاجة الى هذا التكلف المؤدي الى ارتكاب التجوز في قوله وان

دور كما سيجيء بل الظاهر ان يقال العلم بهذه الكلية على تقدير اثباتها بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادة
هذا النظر المخصوص والحال ان العلم بافادته موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم النوع
مستفاد من العلم بالاصل بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد ويقال التوقف ثم فان المدلول لا يتوقف
على الدليل المخصوص والاستفادة انما تدل على الاستلزام لا على التوقف وانت خبير بان هذا المنع يرد على ما ذكره المحشي
ايضا بان يقال لا يلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه لجواز ان يثبت بوجه اخر فتامل واعلم ان ما ذكره المحشي هو
المصرح به في شرح المواقف وما ذكره القائل هو الملايم لما في شرح المقاصد والحق ان جعل اللازم هو الدور
كما هو هنا فالظ ما ذكره القائل وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ما ذكره المحشي كما اشار اليه الشارح
في شرح المقاصد حيث قال وفيه ان في اثبات النظر بالنظر دورا من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول
وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا **قوله** في اثبات الكلية
بالنظر المخصوص كان يقال النتيجة في كل نظر صحيح لازمة لما هو حق وكل ما هو كذلك فهو حق فالنتيجة في كل نظر صحيح حقة
وهذا معنى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم كذا في شرح المواقف **قوله** وقد يقال اي في الجواب عن السؤال المذكور
ومنع لزوم افادة النظر[٧] اثبات والقائل هو السيد الشريف في تعليقات على هذا الشرح **قوله** وقد زيف الشارح حاصل تزييفه ان العلم
النتيجة انما يستفاد من العلم بالمقدمات وبكونها مستلزمة للط بناء على ان العلم بتحقق اللازم انما يستفاد من العلم
بالملزوم وبتحقق اللزوم وقد قيل فيه نظر لان مستلزمة للط وانت خبير بانه مكابرة غاية ما في الباب انه لا يلزم الافادة
والعلم بالعلم **قوله** اي توقفه الشيء على نفسه يعني ان اثبات الشيء بنفسه لا يستلزم توقفه عليه لجواز ان يثبت
بشيء اخر ايضا فتامل **قوله** ويجوز ان يكون الكلية نظرية دفع لما يتوهم من ان نظرية الكلية تستلزم نظرية الشخصية
لكونها مندرجة تحتها **قوله** اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية هذا فيما اذا كانت نظرية الكلية بمدخلية العنوان واما اذا
كانت بسبب اداة السور فقط فيجوز ذلك وان اخذت بعنوان الكلية وربما يقال والظ هنا هو الاول فمحصل
الجواب انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية غير ماخوذة بعنوان الكلية كما يشعر به قول الشارح لا بعرض
النظر لكن لا يلايم قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر فتامل **قوله** فاللازم اثبات حكم هذا النظر بافادته
الجواب سؤال يورد هنا وهو ان الكلية لا محالة مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية
بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه وحاصل الجواب ان اشتمال تلك الكلية على حكم هذا النظر
انما هو من حيث انه نظر لا من حيث خصوص ذاته فاللازم انما هو اثبات حكم هذا النظر من حيث انه
نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته والحكمان بالحيثيتين المذكورتين متغايران فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه
قوله الاولى ان يقول يعني ان الظاهر ان [illegible] الشارح انما اتى به على ان يكون مساويا بالقول باول التوجه
ليفيد

بافادة النظر[٧] صح

[٧] المستلزم العلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها صح
ط يستلزم توقفه على نفسه وفيه نظر فان اثبات الشيء بالشيء صح

ليفيد توضيحا لكنه لم يصب فان ما هو باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب فهو اخص
مما هو من غير احتياج الى الفكر فالاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب حتى يكون مساويا
لقوله باول التوجه وانما قال الاولى لما يشير اليه من امكان التوجيه بجعله تفسيرا له وان لم يلايم
تقرير الشارح ويقال انما قال لامكان التوجيه بحمل الفكر على المعنى اللغوي ليكون المعنى من غير
احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او غيره فتامل **قوله** لا يحتاج الى مطلق السبب
اي المباشر فلا يرد عليه ان البديهي يحتاج الى العقل وربما يقال اي ما عدا العقل وفيه انه
لا ينفي الاحتياج الى الفكر **قوله** وجعل تفسيرا لاول التوجه لا يلايم تقرير الشارح جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال يجوز ان يكون المراد من اول التوجه لا هو عدم الاحتياج الى
الفكر والنظر ويكون قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا له وبيانا للمعنى المراد منه وحاصل
الجواب ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يلايم تقرير الشارح فان الظ من تقريره
ان يكون المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله وهذا التوجيه ينافيه
وانما قال لا يلايم لامكان توجيه تقرير الشارح على وجه يكون المراد بالضروري ما يقابل الاستدلالي فلا
ينافيه هذا الجعل لكن لا يحسن المقابلة بين الضروري والاكتسابي ويقال انما قال لا يلايم تقرير الشارح
لانه يلايمه بما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب
يعني ان مباشرة الاسباب ليس مستقلة في حصوله كما لا يخفى انتهى فتامل ثم انه قد يقال ما عدا الفكر من الحدس
والتجربة وغيرهما خارج عن المقسم فان كل ذلك مما ثبت بغير العقل من الحس او الخبر كما ذكره من ان
الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب ليلايم تعريف الاكتساب ليس الا من قصور نظره وانت خبير
بان ما ذكره هذا القائل يخالف ما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلثة من ان مرجع الكل من الحدس
والتجربة وغيرهما الى العقل **قوله** من عبارة المص وتقرير الشارح اي مجموعهما **قوله** ويرد عليه اه
ربما يقال لا يرد عليه شيء فان التقسيم هنا انما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرة
فيها هي النظر في المقدمات كما اشار اليه الشارح فما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات
او تصور الطرفين او التجربة او الحدس لا يقدح في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل
من العقل اذ المباشرة فيه هي الترتيب الواقع في المقدمات وانت خبير بانه بعد عد الحدسيات
والتجربيات من العقليات لا وجه اصلا لتخصيص المباشرة في التصديقات بالنظر في المقدمات
وعدم عد الحدسيات والتجربة وامثالهما من المباشرة في التصديقات مع عد الاصغاء وتقليب

لا الى ملاحظة صح
ما ع ان الاولى ان الاحتياج الى نفس الامر

فان الظ مما عدا العقل ما عداه من الاسباب المعدودة منها
فلا يصح ادراجه في الاقسام فلا يصح الدليل المذكور اصلا منه

على ان ما ذكره بجوازه يدخل تحت ما اشار اليه الشارح بقوله لا يلايم وبقوله فالاولى في السابق واللاحق فلا وجه لان ينسب كلامه رحمه الله الى الوهم والضلال وما ذكره الى الحق والكمال نسبة هذا القائل حيث قال في صدر كلامه والحق انه وهم وفي عجزه ولعمري ان بكر المحل العديمة المثال لم ينكشف وجهها لاحد على هذا المنوال فان شئت فانظر بعين الرجال وان شئت فاسلك طريق الضلال منه

الحدقة وامثالها من المباشرة في الحسيات ومن المنار الشريف تخصيص المباشرة بالنظر في المقدمات انما هو في الاستدلاليات خاصة لان التصديقات عامة فالتوقف على غير النظر والترتيب في المقدمات قادح في الحصول بلا مباشرة ولو بالقياس الى التصديقات هذا وقد قيل الورود الثاني مما لا شك فيه لكن الاول مما لا يمكن ان يجاب عنه بان يقال معنى الاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين فيكون معنى الضروري ما يحصل بلا مباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكلام قوله وانه يلزم اه اي ويرد على هذا الظاهر ايضا انه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا متروك البيان فانه غير داخل في الضروري على هذا التقدير وهو ظاهر وغير داخل في الاكتسابي ايضا لعدم حصوله بالاستدلال هذا على ما يظهر من سوق كلامه وفيه ان المفروض ان الاكتسابي ههنا بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان امثال الحدس والتجربة داخلة في مباشرة الاسباب بالاختيار ولا اشتباه في دخول التجربيات والحدسيات وامثالها في الاكتسابي فلا يلزم الاهمال نعم يرد على التعريف المستفاد للاكتساب ههنا انه غير جامع لافراده ويمكن ان يجاب عنه بانه يقال معنى قوله ما ثبت بالاستدلال ما ثبت به او بنحوه في مباشرة الاسباب قد يقال لا بد من هذا التأويل والا لورد التصور النظري وجعل المص متمسكا لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار قوله فالاولى يشير الى ان المناقشة في المثال لا توجب الخطاء في المقال بل هي من اسهل الامور وكذا الايراد بالاهمال فانه لا يوجب الخطاء بل مآله الى ترك الاليق والاولى ويحتمل ان يكون اشارة الى ما اورد بان اثناء التقرير قوله من ان البديهة اه ربما يقال لا صحة فيه فضلا عن الاولوية لكون الحكمين في القسمين لغوا لوجود المغايرة في اللفظ غير كافية اقول المغايرة بالاجمال والتفصيل كافية في دفع اللغوية كما هو المشهود في الحكم بالمدح المحدود على ان المعنى ما ثبت بالبداهة فهو مسمى بالضروري وما ثبت بالاستدلال فهو مسمى بالاكتسابي قوله عن العلم الحاصل اي الحاصل بالفعل ولو في وقت من الاوقات وبالنسبة الى شخص من الاشخاص لا ما هو الاعم منه ومما من شانه الحصول والا لم يندفع النقض بالعلم بحقيقة الواجب على مذهب المتكلمين القائلين بان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه عند المباشرة فان قلت العلم الحاصل بالفعل تحصيله غير مقدور بناء على ان تحصيل الحاصل ممتنع فينحصر في الضروري فلا يصح التقسيم قلت المراد نفي القدرة عن اصل تحصيله لا عن تحصيل بعد حصوله وقد قيل المراد نفي القدرة دائما وههنا انما تنفى القدرة بعد

الحصول

قيل مراد القائل انه لا حاجة الى القرينة الخارجة لاخراج الافراد الممتنعة ثم اجيب بان الافتقار الى القرينة على تقدير تسليم عموم العلم الحاصل للافراد الممتنعة ايضا والمعنى انه لو سلم عمومه لذلك فنقول افراد الممتنعة خارجة عنه بقرينة انه من اقسام اه وانت خبير بان ما ذكره هذا القائل في الموضعين بمراحل من عبارة القائل الاول ومن كلام المحشي الفاضل فان غرضه المحشي ادراج الافراد المقدرة لا اخراج الافراد الممتنعة كما لا يخفى على الناظر كلامه

الحصول فلا يرد ذلك قيل لكن يرد ان الحاصل بتوجه العقل ايضا يكون مقدورا للمخلوق اذ التوجه كالنظر والاصغاء وغيرهما من افعاله فيختص الضروري بالوجدانيات الا ان يخص نفي القدرة بغير التوجه فانه مشترك بين القسمين ولا خفاء ان تحصيل الضروري بعد التوجه غير مقدور او يقال المراد بالمقدور هو المكسوب والكسب عندهم فعل اختياري والتوجه ليس كذلك والا لزم التسلسل قوله بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فان الحدوث يستلزم الحصول على ان الحادث من اقسام الموجود والاولى ان يقول بقرينة انه من اقسام ما ثبت فانه هو المذكور في هذا الكتاب وقيل يندرج في الحاصل الافراد المحققة والمقدرة الممكنة فلا حاجة الى ذكر القرينة الخارجة وفيه ان ذكر القرينة انما هو لتقييد العلم بالحاصل لا لادراج الافراد المقدرة في الحاصل واما ما قيل من ان الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد فيقال في رده ان اعتباره انما يظهر على تعريفه بالصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او ينكشف بها انه فغير ظاهر على ان اطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايع فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الابهام فتأمل قوله فلا يلزم اه وقيل العلم بحقيقة الواجب ان كان ممتنعا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد به النقض لان النقض انما يرد بالامور الواقعة وان كان ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق فان كان نظريا فقد خرج بقوله لا يكون تحصيله مقدورا لان ما كان نظريا كان حصوله مقدورا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا واياما كان فلا يرد به النقض وفيه نظر اما اولا فلان النظرية لا تستلزم المقدورية فان المعنى من المقدورية ان يخلقه الله تعالى عقيب المباشرة بطريق جري العادة فيجوز ان لا يكون عادته تعالى على خلق العلم بحقيقته عقيب المباشرة وبالجملة من قال بامكانه قال بعدم مقدوريته بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه عند المباشرة فيلزم دخوله في تعريف الضروري مع انه ليس من افراده فانه من اقسام ما ثبت بالعقل فينتقض التعريف على ما هو واما ثانيا فلانه ان اراد بالضروري في قوله وان كان ضروريا ما يقابل الاكتساب بالمعنى المذكور في الشرح كان هناك قسم ثالث وهو ان يكون ضروريا بمعنى ما لا يحتاج الى النظر وان اراد به ما في مقابلة الاستدلال فدخوله في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا مم فان معناه ما لا يكون للقدرة فيه دخل والاستقلال والضرورية بالمعنى المذكور لا تستلزمه كما لا يخفى قوله لكن يرد اه يعني ان بعضهم عرف الضروري بما عرفه الشارح به وادرج الحسيات فيه ويبقى وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف حصولها مع الاحساس على امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور

وتلك الامور غير مقدورة اذ لو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة وليس كذلك اذ لا نعلم انها ماهي ومتى
حصلت هي قبل الاحساس او معه او بعده وكيف حصلت فاذا ثبت التوقف والاندراج المذكور
ان لم يصح ادراجها في تعريف الكسبي القسيم للضروري مع ان الشارح قد ادرجها فيه فكيف يصح
هذا منه قوله وجوابه ان الشارح حاصله ان الشارح حمل التعريف المذكور اعني قوله
ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق على معنى ما لا يكون في تحصيله دخل لقدرة المخلوق فخرج عنه الحسيات
فان في تحصيلها دخلا لقدرة المخلوق فادرجها واما ذلك فقد حمله على معنى ما لا يكون قدرة المخلوق
مستقلة في تحصيله فادرج الحسيات فيها بناء على ان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيلها
بل يتوقف تحصيلها على امور لا قدرة له عليها كما مر وهذا الجواب كما ترى مبني على تسليم ان الحسيات
تتوقف على امور غير مقدورة للمخلوق لكن قد يقال توقف الحسيات على امور غير مقدورة للمخلوق
تحكم قول بلا دليل بل اضعف من القول بوجود الحواس الباطنة فهي بالانكار احق من الحواس
الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بان في الحس امورا لا نعلم
متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم واما ما يقال لدفع التحكم ان القول بها في النظري مخالف
لصريح العقل والاجماع ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها فانت خبير
بانه ليس بشيء بل نقول القول بها في الحسيات ايضا مخالف لصريح العقل والاجماع ان يكون
الاوليات ايضا كذلك فالجواب هو الجواب وقد يقال التوجيه الذي ذكره المحشي ليس بشيء لان التفسير
عند من اخرج الحسيات محمول على معنى الاضطراري فيختص بعلم الانسان بنفسه وعوارضه
وعند من ادخلها محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدورا لنا فالحسيات على تقدير توقفها
على غير الاحساس تكون غير مقدور التحصيل والترك فتدخل وربما يقال في رده ان توقف المقدور
على شيء اخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها لنا كما في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة
فالتوجيه صحيح على ان الشارح لم يدرج الحسيات بل هو في الكسبي كما يدل عليه قوله كالابصار
الحاصل بالقصد والاختيار كما لا يخفى قوله وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي وذلك
لانه فسر الاكتسابي بالحاصل بالكسب وفسر الكسب بمباشرة الاسباب وقسم الاسباب
الى نظر العقل والى غيره فيستفاد من ذلك انه جعل الحاصل بنظر العقل من الاكتسابي
قوله فكان قسيم الشيء قسما منه فلزم التناقض اذ المستفاد من القسمية انه لا شيء
من الضروري بالكسبي وينعكس بقولنا لا شيء من الاكتسابي بضروري ومقتضى القسمية ان بعض الاكتسابي ضروري

وهل هذا

حيث قال اولا وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانيا ما يحصل باول النظر من غير تفكر
فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس
مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض صح

وهل هذا الا تناقض قوله ان القسيم اه يعني ان ما جعله في مقابلة الاكتسابي وكان قسيما له انما
هو الضروري بالمعنى الذي يقال به في مقابلة الاكتسابي بقرينة المقابلة وما جعله قسما من الاكتسابي
هو الضروري بالمعنى الذي يقال به في مقابلة الاستدلالي وبالجملة ما جعله قسيما للاكتسابي غير ما جعله منه
فلا يلزم التناقض لعدم الاتحاد في الموضوع قوله كيف يتخيل التناقض قد يقال يتخيل التناقض لتفسيره
الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي احدهما سلب الضروري عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته وقد يقال
ايضا يتخيل لجعله الضروري عبارة عن الحاصل من غير كسب ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا
مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار ولا يخفى ان التناقض المتخيل بهذين
الوجهين لا يندفع الا بما ذكره الشارح من ان للضروري معنيين اريد باحدهما في موضع والاخر في اخر كما
ذكره المحشي بقوله وصاحب البداية اه قوله وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب فائدة هذه
المقدمة هي التنبيه على تحقق الاسباب الغير المباشرة وان الضروري القسيم للاكتسابي ايضا حاصل
بالسبب حتى لا يتوهم ان الاسباب منحصرة في المباشرة فلا يفيد جعل المقسم في كلام صاحب
البداية مطلق الاسباب قوله وصاحب البداية جعل حاصله ان ما جعله قسما من الاكتسابي
هو الحاصل بمباشرة النظر وما جعله المقسم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بنظر العقل والثاني
اعم من الاول فلا تناقض اصلا قوله ثم قسم مطلق الاسباب لا يخفى ان هذا محتمل من محتملات
كلام صاحب البداية فان كلامه يحتمل ايضا ان يكون تقسيما للاسباب المباشرة خاصة
ولو مرجوحا او على طريق التوهم وهذا القدر كاف في تخيل التناقض غاية ما في الباب انما
ذكره توجيه اخر يندفع به توهم التناقض غير ما ذكره الشارح والتوجيه لا ينافي التوجيه قوله
اعني نظر العقل اي توجهه وملاحظته سواء كان بالمباشرة او لا قوله فليس المقسم اي في تقسيم الثاني
الاسباب المباشرة على صيغة المفعول صفة للاسباب وكذا في قوله بسبب مباشرة قوله
حتى يكون الحاصل اه اي حتى يكون كذلك كليا فيلزم ان يكون المقسم في التقسيم الثالث هو الحاصل
بالسبب المباشرة فيناقض كلامه وانت خبير بان تخيل التناقض لا يتوقف على كون الحاصل بنظر العقل
حاصلا بسبب مباشرة دائما بل يكفي فيه حمله على ذلك ولو بطريق التوهم قوله ولو سلم اي ولو سلم
ان المقسم في التقسيم الثاني هو الاسباب المباشرة بناء على انه بمجرد احتمال فلا نسلم لزوم كون
نظر العقل الذي هو من اقسامه سببا مباشرة لجواز ان يكون اعم منه فانه يجوز بين المقسم
والاقسام اي ما به يتقوم الاقسام ويتحصل وهي القيود المنضمة الى المقسم لتحصيل الاقسام

فيه رد على المحشي بين المقسم والاقسام قول احمد حيث قال لجواز ان يكون الاعم اخص ...

فانه كثيرا ما يطلقون الاقسام ويريدون بها تلك القيود عموم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فيصح هذا
يكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر ويكون القسم في التقسيم الثالث هو الحاصل بنظر العقل الذي هو
من السبب المباشر فلا تناقض اصلا وانت خبير بان ما ذكره من حمل الكلام على عموم الاقسام تعسف وخلاف الظاهر
ان يكون القيود المنضمة الى الاقسام اخص مطلقا من المقسم ولا اقل من جوازه واحتماله وهذا القدر يكفي في تخييل التناقض
ابتداء قوله ثم يرد على التقسيم الثاني اي للعلم والحاصل من نظر العقل او يعني انه لا حاجة الى حمل الضروري في التقسيمين
على المعنيين المتغايرين لاجل دفع التناقض اذ لا يتخيل التناقض ابتداء ولو حمل الضروري في الموضعين على معنى واحد
ثم يحتاج الى ذلك الحمل لتصحيح التقسيم الثاني فانه لو حمل الضروري في التقسيم الثاني على ما حمل عليه في التقسيم الاول
يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل فهما داخلتان في المقسم
ولا تدخلان في شيء من القسمين على ذلك التقدير لعدم حصولهما باول التوجه وعدم احتياجهما الى نوع فكر
فتكونان واسطة بين القسمين فيختل الحصر فيحتاج في دفع هذا الاختلال الى تعميم الضروري لهما وجعله
من غير فكر تفسيرا لقوله باول النظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر اعم من ان يكون حصوله بمباشرة
سبب من الاسباب غير الفكر او يكون بلا مباشرة اصلا فيدخل فيه الحدسيات والتجربيات ولا يختل الحصر وقيل فيه كلام
هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة داخلة في الضروري ولا شك
ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتساب وقد كان الضروري قسيما
للاكتساب فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى الجواب الشافي ويمكن ان يرد هذا بعيد عن المقصود
بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده
ان ما ذكره الشارح من ان حمل الضروري على المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه
دفع لبطلان الحصر اي هذا من ذاك وانت خبير بان ما ذكره القائل الاول بعيد بمراحل عن مقصود القائل
الاول فان مقصوده انه بعد جعل الضروري شاملا للضروريات المقدورة لاجل دفع الاختلاف من الحصر
يلزم التناقض فيحتاج الى جواب الشارح فيصح ان يقال ان في حمل الضروري على المعنى الثاني دفع التناقض و
لا يتوقف هذا على ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة حتى يقال
انه ليس المقصود ذلك قوله فيحتاج الى دفعه النصب عطف على يرد وفيه اشارة الى انه لو فرض ان
الالهام من اسباب العلم يمكن دفع الاعتراض المذكور قوله مثل الحدس اي مثل ادراجهم هذه الثلثة
في العقل او مثل احتياج هذه الى دفع المذكور قوله بمعنى الثبوت فيه ان الالهام كما ليس من اسباب المعرفة
بثبوت الشيء كذلك ليس من اسباب المعرفة بانتفائه فلا فرق بينه وبين الصحة بمعناها الظاهر في ورود

الاعتراض

الاعتراض بان التخصيص مما لا وجه له فلا وجه لهذا القول في مقابلة الاعتراض المذكور اللهم الا ان يقال المراد
بالثبوت هو التقرر والتحقق اعم من الثبوت والانتفاء فتأمل وقد قيل مجيبا عن اعتراض الشارح ان المراد
بالشيء هو الحكم اي الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع اثباتا او نفيا وقد فسرها الشارح
بهذا المعنى في شرح المقاصد فظهر صحة الصحة وانت خبير بان ما ذكره من معنى الصحة هو الذي بنى عليه الشارح
اعتراضه بانه لا وجه لتخصيص الذكر فان الالهام ليس سببا للمعرفة بفساد الشيء وعدم مطابقته
للواقع ايضا فكيف يجاب به عنه على ان الكلام في التخصيص بالذكر لا في صحة الصحة مما لا يفيد في المقام
شيئا ويقال يرد عليه ايضا ما ذكره المحشي من خلاف الظاهر والاستدراك والايهام قوله انه خلاف
الظاهر فيه ان القائل موجه للعبارة فيكفي في امره مجرد العناية ولا يتوجه عليه المؤاخذة بخلاف الظاهر والباطل
جميعا كما يشعر به سوق عبارته فيدفعه ولا ينفع الجواب بانه خلاف الظاهر قوله وفيه استدراك
اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة للشيء قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق بل يختص بالتصور
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظة الصحة للاشارة الى هذا قوله وايهام بخلاف المقصود اذ المقصود
نفي سببية الالهام للمعرفة قطعا وذكر الصحة يوهم ثبوت سببية للمعرفة بالفساد والانتفاء قوله
كلية كان غير مرضية ههنا فانها تفيد الظن في الارادة المذكورة والدليل الذي ذكره اعني قوله والاقلاع
لحصر الاسباب في الثلثة يقتضي الجزم بها وقوله فتأمل اشارة الى انها يجوز ان تكون للتأدب او الى ان
ذلك الدليل لا يقتضي الجزم لجواز ان يكون معناه لا وجه بحسب الظاهر بناء على احتمال ان يكون العلم
عاما ويكون المراد من الاسباب الاسباب المعتد بها بان تكون مفيدة لليقين فح يكون الحصر المذكور
موجها ويقال كونها غير مرضية لانه قد جزم فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات فالظن
ههنا ينافيه ووجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق على الادراك مطلقا فتأمل
قوله لاشارة الى وجه التسمية لاشارة الى جواب ما يورد ههنا من ان هذا القيد ضايع لا فائدة فيه
وحاصل الجواب ان هذا ليس جزءا من التعريف بل هو زائد عليه مذكور للاشارة الى وجه التسمية وقد يقال
الاحسن ان يقال انه للاشارة الى قيد الحيثية فان العالم اسم لاجناس الموجودات لكن لا مطلقا بل
من حيث انها يعلم بها الصانع او يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على انها ليست غير
الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج
مجموع الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولا بد من اخراج هذه المذكورات
والا لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث قوله كما هو المشهور متعلق بالمنفي لا بالنفي قوله والا لم
فقوله متعلق بالمنفي فان المشهور هو انه جزء من التعريف بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع
هكذا ينبغي قال بعض الافاضل هو قيد للنفي فان المشهور هو ان العالم ما سوى الله لكن الشارح قيد بقوله من الموجودات احترازا واضحا
عن المعدومات وقيد الموجودات بقوله ما يعلم به الصانع احترازا جليا عن الصفات واحترازا عن المجردات ليظهر صحة قوله
بجميع اجزائه محدث انتهى فتدبر

الاستدراك اى بناء على خروج الصفات بحمل الغير على المعنى المصطلح فتدبر **قوله** اشارة يعنى ان هذا الكلام
اشارة الى امرين احدهما ان المراد اى مراد المص او مراد الشارح او مرادهما كليهما ما سوى اسم من الاجناس
لا من الاشخاص ولا من الاجناس والاشخاص والا هذا المشارة باتيان الامثلة من الاجناس دون الاشخاص
وفائدة الاشارة دفع توهم الاستدراك عن قول المص بجميع اجزائه اذ لو كان العالم شاملا للاشخاص
ايضا لكان ذلك القول مستدركا فيه نظر لجواز ان يكون لدفع توهم ان المراد العالم ببعض اجزائه محدث
كما ذهب اليه الفلاسفة والامر الثانى ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس لا انه اسم الكل والا هذا
اشار بتعدد الامثلة واطلاق العالم على كل من الاجناس فان الاطلاق بطريق الاشتراك اللفظى خلاف
الاصل وقوله بلا دليل وبطريق كون الوضع عاما والموضوع له خاصا مقصور على الالفاظ المحدودة
والعالم ليس منها فهو بطريق الوضع للقدر المشترك فاذا كان بطريق الوضع هو لقدر مشترك بين جميع الاجناس لزم
ان يطلق على كل واحد من تلك الاجناس وعلى كلها وعلى مجموعها من حيث هو المجموع اطلاق الكلى على جزئياته
فان الكل ايضا من جزئيات ذلك المفهوم الكلى **قوله** وفائدة هذه الاشارة تصحيح الجمع كما اشار اليه
بقوله والا لما جمعه وفيه بحث لصحة الجمع باعتبار تعدد المجموع فان المجموع من حيث المجموع متعدد بالتبدل
التبديل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود كما قد يقال ثم انه قد يقال في هذا
الكلام اشارة ايضا الى تعميم العالم بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه صاحب الكشاف
من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن [illegible] والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود
الواجب **قوله** المشهور ان الصورة اه يعنى ان الظاهر من كلام الشارح ان الصورة النوعية العنصرية قديمة
بالنوع عند الفلاسفة كما ان الصورة الجسمية العنصرية كذلك وهذا يخالف ما هو المشهور منهم
من ان الصورة النوعية العنصرية عندهم قديمة بالجنس لا بالنوع بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية
يتحقق في العناصر انواعها وهى قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون
والفساد بان يخلع الهواء مثلا صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس لا يجوز خلوها عن
طبيعتها الجنسية فعلى هذا كان على الشارح ان يقول وصورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس
لكن اى ما هو المشهور عندهم مخالف لما هو المذهب عندهم من بقاء صور الاسطقسات الاربعة التى هى العناصر
الاربعة في امزجة المواليد الثلثة التى هى المعادن والنباتات والحيوانات القديم بالنوع عندهم فانهم صرحوا
بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا ينفصل كل واحد منها بعد الافتراق والقول ببقائها
فيها يستلزم القول بقدمها فلا اعتماد على ما هو المشهور منهم بل التحقيق في مذهبهم ان الصور النوعية

ايضا قديمة

قديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا التحقيق فقال وصورها الكن بالنوع او اراد بالنوع النوع الاضافى
الشامل للجنس ايضا فلا يكون ما ذكره مخالفا لما هو المشهور هذا قد يقال ارادة النوع الاضافى انما تنفع
لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وهو ممنوع **قوله** لا قيده بالاضافة اى قيد القيام الموقوف
باضافته الى ضمير العين او المملوك احترازا عن شمول القيام بذاته فانه لو ترك الاضافة وقال ومعنى القيام
بذاته لدخل فيه قيام نحو بذاته ايضا فينتقض التعريف الذى ذكره بخروجه عنه فان قيامه بذاته ليس [illegible] بمعنى
ان يتحيز بنفسه اذ التحيز لنحو بل معنى قيامه بذاته ان يستغنى عن الغير والاولى ان يقال قيده بالاضافة
اذ المقصود بيان معنى المقيد بهذه الاضافة لا بيان مطلق القيام بذاته اذ لا حاجة اليه في هذا المقام لكنه
يرد عليه ان الظاهر في بيان الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ان يكون الكلام في امر واحد والكلام الذى بينه
على رأى الفلاسفة [illegible] معنى القيام المطلق الا ان الامر فيه سهل كما لا يخفى على من له سهولة **قوله** ان هذا التعريف
يصدق على المركب ان اراد بهذا التعريف تعريف القيام بذاته اعنى قوله ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه
لتحيز شىء اخر كما هو الظاهر من سوق عبارته فيرد عليه انه لا محذور في صدقه على قيام المركب وقوله هو المشهور
انه ليس بعين مما لا يفيد شيئا وان اراد تعريف قيام العين بذاته كما يقال حمله بحسب المعنى ان تعريف قيام
العين بذاته يصدق على قيام المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب
والهيئة العارضة له بسبب التاليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شىء اخر مع عدم
صدق المعرف اعنى قيام العين بذاته عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق على قيامه قيام العين بذاته
فيرد عليه ان التعريف المذكور ليس مبنيا على ما هو المشهور والا اختل حصر العالم في الاعيان والاعراض المركب
المذكور على ان التعريف بالاعم جائز مقبول على الاصح سيما اذا لم يفهم المطلوب كما هنا على ان النقض المذكور مبنى
على ارجاع الضمير في قوله ومعنى قيامه الى العين وقد جوز نفسه ارجاعه الى المتكلم فلا غبار اصلا وان اراد به
تعريف العين اعنى ما له قيام [illegible] بذاته كما هو الظاهر من اخر كلامه فيرد عليه ايضا ما سبق من البناء على غير المشهور
والتزام الاعمية ويرد عليه ايضا ما يقال من ان تحيز هذا المركب بعينه هو تحيزات اجزائه وبعضها ليس بتابع
فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع فلا يصدق عليه التعريف المذكور على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد
من الممكن له قيام بذاته وهذا المركب ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق عليه التعريف المذكور بالمعنى
الذى ذكرناه فتأمل واما ما قد قيل في الجواب عن النقض المذكور من ان المجموع المركب قائم بجزئه الذى هو المادة
لا بذاته فلا يصدق عليه هذا التعريف فمردود بانه لا معنى لقيام المجموع بالجزء الا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص
الناعت ولو سلم فالمراد بالذات ما لا يكون خارجا عن الشىء وبان الجزء ان لم يكن غير المجموع فعدم الصدق باطل

اى اعمية التعريف المذكور

فيه ان هذا في الحقيقة جمع بين النقيضين ولعل لهذا بادر الى العلاوة

وان كان غيره يصدق عليه ح تعريف العرض مع انه ليس بعرض ويمكن ان يقال مراد القائل ان معنى التحيز بنفسه
ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينقض تعريف
قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه فتدبر قوله اي ليس امرا
اخر يعني ان قولهم وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وان فسره السيد الشريف في شرح
المواقف بعدم التمايز بينهما في الاشارة الحسية الا ان الشرح حمله على معنى انه ليس امرا اخر كما يدل عليه قوله
ولذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر
فورد عليه ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من ان هذا ليس بشيء من وجهين احدهما انه يصح
ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم يعني ان تخلل الفاء بينهما يدل على المغايرة بالذات فدعوى الاتحاد
غير صحيح اقول تخلل الفاء انما يدل على المغايرة ان لو كانت للتعقيب والتفريع وهو ممنوع لجواز ان يكون للتفسير
والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فانما يدل على التغاير في المفهوم لا على التغاير في الذات كما في قولنا
وجد الناطق فوجد الانسان على ان تخلل الفاء في القول المذكور ليس الا بين وجوده في نفسه وبين قيامه
بالجسم لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في الجسم والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالجسم
عين الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح ان يقال وجد في نفسه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولذا
ترك مع كونه مقصودا ومحلا للنزاع فتدبر والثاني ان امكان ثبوت شيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته
لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول بدون الثاني فان البياض مثلا يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته
للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اي الثبوتان اقول يمكن ان يقال مراد الشرح
ايضا هو عدم التمايز في الاشارة الحسية لا الاتحاد الذاتي وان كان عبارته توهم ذلك يدل عليه ما ذكره
في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في المحل بحيث
يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في
نفسه مرتب زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر قوله بمعنى البعد المفروض الخ يعني ليس المراد
بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف من ان الطول هو اطول الامتدادين والعرض اقصرهما
والعمق هو المقاطع لهما بل المراد هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا فالاول هو الاول والثاني هو الثاني
والثالث هو الثالث وكيفية وجود الابعاد ان يوضع جزءان متلاقيين كيف ما كان فيحصل بعد
واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء اخر فيحصل به مع كل واحد منهما بعد فيحصل ذو ابعاد ثلثة على هيئة
سطح مثلث قوله يتحقق باربعة فيه ان الظاهر ان تقاطع الابعاد هو التقاطع الى الجانبين بالفعل

وذلك لا يتحقق

القائل هو المحشي نور احمد نقلا عن المحشي الچرابادي مد ظله

لا يتحقق باربعة كما لا يخفى ولا يندفع هذا بما قد قيل من ان التقاطع يحصل بفرض الخطوط متجاوزة في
الاطراف اذ لا يتحقق ح التقاطع بالفعل على ان تجاوز الخطوط في الاطراف انما يكون في خارج الجسم لا فيه
فلا يكون الجسم قابلا للابعاد الثلثة المتقاطعة قبل التقاطع الى الجانبين بالفعل يتحقق بالستة بان يوضع
جزء في الجانب الغربي مثلا من اجزاء اخر وجزء اخر في ملتقاهما من جانب الشمال واخر في مقابلته
من جانب الجنوب وجزءان اخران في ملتقى الاربعة احدهما من فوق والاخر من تحت لكنه لا يتم التأليف
ح ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية قوله يقوم عليه رابع الظاهر انه
صفة لقوله ثالث وضمير عليه راجع اليه لكنه لا يحصل عند قيام الرابع على الثالث تقاطع بين البعد الحاصل
من الرابع والثالث وبين البعد الحاصل من الاولين كما لا يخفى وانما يحصل التقاطع بين الابعاد كلها اذا
وضع الرابع فوق ما وضع الثالث جنبه ولذا قال صاحب المواقف وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع ويقال
في توجيه عبارة المحشي ان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله احدهما بتقدير الموصول اي الذي يقوم عليه
رابع او بدون التقدير بناء على ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة صفة له اقول
ولك ان تقول يجوز ان يكون قوله يقوم عليه رابع حالا من قوله احدهما قوله وان امكن دفعه يعني انه يمكن
الجواب عن المنع المذكور بان مقصود المص حصر ما ثبت وجوده من اجزاء العالم في الجسم والجوهر والعرض
لا حصر اجزائه مطلقا وما ذكر من المجردات وغيرها مما لم يثبت وجوده فلا يرد به القدح في الحصر
المذكور الا ان المص احترز عن ورود ذلك المنع راسا واراد ان يوجه المقام على وجه لا يرد عليه شيء
ولو في اول الوهلة وقيل التحقيق في الحق قد يقال يرد المنع على قوله كالجوهر ايضا لانه مما استدل الفلاسفة
على بطلانه فلا يكون ما ذكره توجيها على وجه لا يرد عليه شيء اللهم الا ان يقال ايراده في صورة المثال
الذي لا مناقشة فيه للمحصلين وانت خبير بان الاولى بحال المص ان يترك الاحتمال ادعاء لبطلانه
كما هو المذهب ويقول وهو الجوهر كما لا يخفى على المنصف قوله لا يقال احتمال جزء اخر منع لقوله المقصود
حصر ما ثبت وجوده وحاصله انه لا نسلم ان مقصود المص ذلك كيف ان غرضه الاستدلال على حدوث
العالم بجميع اجزائه الشاملة لما ثبت وجوده ولغيره فلو كان مقصوده ههنا حصر ما ثبت وجوده
من اجزاء العالم بقي اجزاؤه المحتملة كالمجردات خارجة عن تقسيمه فلا يدل ما ذكره من الدليل على حدوث تلك
الاجزاء المحتملة وذلك ينافي غرضه اذ لا يثبت ح حدوث العالم بجميع اجزائه وقيل ليس في العالم جزء لا يدل
الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخلو من الحركة والسكون وكل واحد منهما حادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث كما سيجيء في الشرح وفيه ان عدم خلو الجزء عن الحركة والسكون من خصائص المتحيز

الجزء عن

كما يشعر به قول الشرح فيما يجيء اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر الفرد لا يخلو عن الكون في الحيز ولو سلم فالدليل الذي
ذكره الشرح يختص بحدوث المتحيز ولا يدل على حدوث الاعيان المركبة وغير المركبة مطلقا **قوله**
وايضا وجود جوهر مركب اه اعتراض على قول الشرح لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع اه حاصله انه
لا وجه للاحتراز عن ورود المنع ههنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه ايضا المنع باحتمال جوهر مركب
من جوهرين مجردين او من مادي ومجرد فلم لم يلتفت اليه هناك وحصر المركب في الجسم والتفت اليه
ههنا بل لا يتجه اصلا فان ما ذكر من الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة مما استدل المتكلمون على بطلانه
فافهم وقد يقال يتجه نقل المنع المذكور على حصر العالم في الاعيان والاعراض ايضا اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض
ما تحيزه تابع لتحيز الغير فما لا تحيز له اصلا واسطة بينهما فلا بد من ابطاله حتى يتم الحصر فلم لم يلتفت اليه
ولم يحترز عن ورود المنع هناك ايضا اقول كون العين والعرض متحيزا انما هو مذهب المتكلمين النافين
للمجردات واما الفلاسفة المثبتون للمجردات فيفسرونهما بتفسير يعم المتحيز وغيره فكيف يتمشى
المنع المذكور من طرفهم **قوله** الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة جواب عن الاعتراض الاول
حاصله ان مراد المص بالاجزاء في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث الاجزاء التي علم وجوده لا الاجزاء مطلقا
وذلك لان المقصود اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من الاجزاء التي علم وجودها فعدم بيان
حدوث الاجزاء المحتملة لا ينافي هذا المقصود وسيصرح الشرح بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده
من الممكنات اقول الغرض من بيان حدوث العالم اثبات الواجب ثم بان الحدوث علة الافتقار الى الصانع
فلم يبين حدوث الاجزاء المحتملة لم يحصل هذا الغرض قيل الاعتراض الاول ساقط عن الاعتبار فان
مقصود المص اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه بتقسيمه الى الاعراض والاعيان وبتقسيم الاعيان
الى المركب وغير المركب وبيان حدوثهما بتقسيمه الى الجسم والجوهر الفرد كما يدل عليه ظاهر عبارة المص
اقول هذا ساقط عن الاعتبار فان بيان حدوث المركب وغير المركب لا يمكن بدون حصرهما في الجسم
والجوهر الفرد كما سيظهر من بيان الشرح **قوله** واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني
حاصله ان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله فهو الجسم لانه يستند
الى مجرد احتمال عقلي فتأمل **قوله** اي مستقيم بيان للواقع كما يدل عليه سياق كلامه وليس للاحتراز
كما قد يقال **قوله** ان اللازم هذا هذا مبني على تقييد السطح بالمستوي او جعل الوصف بالحقيقي
للاشارة الى ذلك ولا بد من ذلك التقييد والا لم يصح الاستدلال كما لا يخفى وايضا دعوى اللزوم مبني على
فرض التماس بالجزئين اذ على تقدير التماس بالكثير من جزئين لا يلزم الخط المستقيم فانه على ذلك التقدير

يلزم

يلزم ان يكون موضع التماس سطحا مستويا في اماان يكون احد اضلاع ذلك السطح خطا مستقيما
اولا فعلى الاول يلزم الخط المستقيم وعلى الثاني يلزم الخط الغير المستقيم لكن يرد عليه ما ذكره بعض الافاضل
من ان المراد من الجزئين هو الامر المنقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد ويؤيد هذه الارادة
عبارة في شرح المقاصد فلزوم الخط المستقيم **قوله** واذا كان مطلق الخط اه اي وجود مطلق
الخط بالفعل في الكرة في صدد اتمام قطع النظر عن التماس المذكور ينافي الكرة الحقيقية لكن اللازم عند
التماس بالجزئين هو الخط المستقيم وقد يقال انما كان مطلق الخط بالفعل منافيا للكرة الحقيقية لان وجود
الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والكرة
غير متناهية في الوضع كما توهم وقيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية عندهم
ليس بشيء ايضا وانما قيد الخط بكونه بالفعل لان الخط المستدير بالقوة بمعنى انه لو قسم لحصل الخط
المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية **قوله** ان العقل جازم اه يعني ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد
من الواحد الى غير النهاية الكثير مما من المراتب التي بعد الى ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة
قد يقال هذا جزم الوهم لا جزم العقل فانه اذا كان غير متناهية الكثير من غير متناه يبطل عدم تناهيهما
برهان التطبيق اللهم الا ان يناقش في جريان برهان التطبيق في امثال ما ذكر وانت خبير بان برهان
التطبيق على تقدير جريانه انما يبطل عدم تناهيهما لا الكثرة احدهما عن الاخر باعتبار الحكم في الطرف المتناهي
والكلام في ذلك **قوله** وكذا تعلقات علمه فان علمه يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف قدرته
فانها تختص بالممكنات ~~اذ لو امكن افتراقه~~ **قوله** اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى اي ولو فرضنا لزم قدرته
عليه دفعا للعجز فيدخل تحت الافتراقات الموجودة والا لزم ان لا يوجد جميع الافتراقات الممكنة وهذا خلف هذا
واما ما قد يقال من ان امكان افتراقه فرضا لا يوجب الدخول تحت القدرة ولا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في
نفس الامر فلعله مبني على الغفلة عن المعنى المراد بالغرض ههنا اعني المطابق للواقع كما صرح به المحشي فيما سبق وتبعه
هذا القائل هناك والا فلا معنى لانكاره تقدرتها على الممكن **قوله** تلك القضية اي قولهم النقطة نهاية الخط قال
بعض الافاضل ذلك القول منهم تعريف لا قضية فالاوجه ان يقال انه تعريف لنقطة الخط خاصة او يقال ان الخطوط
وكذا السطوح موجودة في حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل يظهر كما ذكره بعض المحشين انتهى وفيه
ان السائل قد اخذه قضية فقابله المحشي بما ذكر ثم انه قد يقال ما ذكره المحشي لا ينفع في دفع ان لا نقطة في الكرة
والصواب في دفعه ان يقال لا نقطة في الكرة لا جزء لا يتجزى فيها فالمستدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه
المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة او وجود الجزء فلا توجيه لايراد ان لا نقطة في الكرة وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره

المحشى ايراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهملة في نفسها فان اخذت هنا كذلك فلا يفيد
ان النقطة في الكرة وان اخذت كلية فهو ظاهر البطلان فلا غبار عليه واما ثانيا فلان المص لما منع قول المستدل
بان الامر الغير المنقسم الذي وقع التماس به هو جزء لا يتجزى بجواز كونه نقطة ابطل السائل كونه نقطة بقوله
لا نقطة في الكرة لانها نهاية الخط ليثبت ان ذلك الامر الغير المنقسم جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى انه موجه فتدبر
قص وكذا المركز لو قال وكذا الاوج والحضيض وكذا القطبان لكان اولى وانسب بالمقام قص لانه في الاخرة فيناقض
استمرار الاولى يعني ان اثبات الهيولى والصورة لما كان مما يؤدي الى قدم العالم يستلزم استمراره وعدم هذه
الاولى كما سيجي من ان العالم العدم بناء في القدم فهو منفذ الى نفي حشر الاجساد لانه سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية
او باعادة المعدوم انما يكون في دار الاخرة فيناقض استمرار الاولى فانها انما تتصور بعد فناء الاولى والاستمرار
بناء في الفناء هذا على تقدير ان يكون قوله ونفي حشر الاجساد عطفا على قوله قدم العالم واما اذا كان عطفا على قوله
اثبات الهيولى والصورة فالامر ظ فتأمل قص ادلة دوامها اه يعني ان قوله المبني عليها صفة الاصول الهندسية
فيكون المعنى ان في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبنى عليها دوام حركة السموات
لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية على اصل هندسي وقد يقال يمكن ان يتكلف بان قوله
وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى
اي مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبتنى عليه دوام حركة السموات فان دوامها
مبني على ان يكون قابلة الحركة المستديرة وذلك مبني على اثبات الهيولى والصورة على ما بين في محله وانت
خبير بان هذا التوجيه يحتاج الى بيان ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى كثير من اصول الهندسة التي تنافي قواعد
الاسلام وقد يقال لفظ الهندسة سهو وتحريف وقع موقع لفظ الفلسفة وربما يقال هذا انما يرتكب
بعد ثبوت انه لا دليل يبتنى على اصل هندسي وذلك غير ثابت اذ عدم العلم ليس بدليل العدم قص
اما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن كما في تعريف الاعيان وكل ممكن محدث والصفات ليست بمحدثة بل هي قديمة
فلا تكون ممكنة فهي خارجة بكلمة ما فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام والاعراض فتدبر نقل عنه هنا
واما لخروجها بقوله لا يقوم بذاته ان عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كان معنى القيام بالذات عدم التبعية
في التحيز قص وانما لا نها عرض اه يعني ان الصفات عرض فهي من افراد المعرف فلا يصح اخراجها عن التعريف بل يجب ان يكون
داخلة فيه فلا يجوز ان يكون قوله ويحدث اه من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده
وهذا مبني على ان يكون كلمة ما على عمومه او على ان يكون الصفات ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب والقول بان كل
ممكن محدث ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان صدوره بالاختيار والصفات صادرة عنه تع وتقدس بطريق الايجاب
وايضا

وايضا مبني على ان يكون معنى عدم التحيز بنفسه اعم من ان يكون متحيزا بالتبعية او لا يكون متحيزا اصلا او يكون معناه
الاختصاص الناعت قص ولعل ما في الكتاب اه قد يقال كلام شارح التجريد في الامكان وكلام الشارح رحمه الله في
الوقوع بحسب الاستقراء فلا منافاة بينهما قص ولك ان تستدل اي على حدوث مطلق العرض بان نقول لو
كان الشيء من الاعراض قديما لدوم بقاؤه واللازم بط لما سيجي عند الكلام على قول المصنف ليس بعرض من انه يستلزم
قيام المعنى بالمعنى وهو محال قص لكنه مسلك خاص بالاشعري غير مرضي عند الشارح كما سيجيء ولذا تركه الشارح
هنا وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقوم به انتهى وفيه نظر لا يخفى
قص اذ القصد اه يعني ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار لو لم يكن حادثا بل كان قديما كان القصد الى ايجاده
قصد الى ايجاد الموجود اذ لا عدم للقديم والقصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة لكونه تحصيلا للحاصل قص
اي مستمرا انما فسر به اذ ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم قد يقال في توجيه
كلامه رحمه الله تع انه مقدمة ثابتة المقدم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى
القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد
الى القديم بالايجاب قص بجواز ان يستند اه اي يجوز ان يستند القديم الى الموجب بشرائط متعاقبة لا نهاية لها
في جانب الماضي بناء على ما توقف وجوده على استعدادات غير متناهية كما يقول به الفلاسفة وتلك الشرائط
متناهية في جانب المستقبل فيكون ذلك المستند قديما غير مسبوق بالعدم ولا يلزم قدمه واستمراره لجواز
ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده في الابد ثبت ان العدم بناء في القدم قص نعم يرد اه يقال اه قد يقال
يجاب عنه بان العدم الازلي اما ان يستند الى ما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم او يستند الى امور
زائلة غير متناهية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال كل عدم يحقق وجود لكن يرد عليه ان الامور
العدمية لو كانت عدمات الحوادث لزم زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم
من انتفائها وجود انتهى وقد يقال في الجواب ايضا ذلك العدم الازلي يجب ان يستند الى ما لا زوال له فان
علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا انتهت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء
علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود وانت خبير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني
قص لم يرد سؤال ان الحدوث لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الكون الاول الذي لم يسبق بكون اخر كما في ان الحدوث
سكونا وهو يخالف العرف واللغة كما يقال وايضا يلزم ان يكون السكون جزءا من الحركة كما ربما يقال ويمكن ان يقال
اطلاق السكون على ما لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر انما هو بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة يختار ذلك
المعنى المجازي لكونه اهم في المقام كما قيل فلا مخالفة للعرف واللغة فافهم وايضا يرد عليه السكون بعد الحركة فانه

يدخل في تعريف الحركة ويخرج عن تعريف السكون حيث يصدق عليه انه كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر الكلم
الا ان يقال المراد كونه مسبوقا بكون اخر في حيز اخر متصلا بهذا الكون كما اشار اليه الشـ في شرح المقاصد
هذا واما الايراد عليه بانه يلزم ح ان يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان كما اشار
اليه المحشي فيما نقل عنه ههنا فيمكن الجواب عنه بان قولهم مبني على الاعم الاغلب او هو قول من التزم الواسطة
بين الحركة والسكون وهذا مذهب من قال بعدم الواسطة بينهما فتأمل قوله يرد عليه اي على ظاهره مع
قطع النظر عن توجيه الشـ حيث كان ظاهره يشعر بان الحركة مجموع الكونين وبالجملة مقصود المحشي بيان
سبب العدول عن الظ وحاصله انه لا ورود على ظاهره هذا الايراد عليه لا عند الشـ ولا فسقط ما توهم
وقيل ان مقصود الشـ من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ان هذا الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة
والمراد ما ذكر فلا يرد عليه ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه ان قوله فلا يمتازان بالذات وقيل الاشتراك
الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات اما بالنسبة الى الاجزاء الذهنية فظ والا لزم عدم التمايز بين
الانسان والفرس مثلا لاشتراكهما في الحيوان واما بالنسبة الى الاجزاء الخارجية فلانه يستلزم عدم التمايز
بين الشيئين المشتركين في جدار واحد بينهما قد يقال ان المراد بعدم امتيازهما بالذات عدم امتيازهما بحسب
الوجود الخارجي بان يكون الساكن في ان سكونه شارعا في الحركة وذلك مما لم يقل به احد وانت خبير بان هذا
المعنى مع بعده عن عبارة المحشي انما يتم اذا ثبت انه مما لم يقل به احد وذلك محل تأمل فتدبر قوله والحق ان الحركة
قد قيل يرد عليه سؤال ان الحدوث انتهى يعني ان الكون في ان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا على ما ذكره فيكون واسطة
بينهما فلا يكون ما ذكره صحيحا فافهم قوله وهذا ظ عند تجدد الاكوان لظهور كون الكون اولا وثانيا مع بخلاف ما على
القول ببقائها اذ لا معنى ح لعدم التعدد الكلم الا ان يفرض تعددها بتبدل الانات نقل عنه ادلة الكون في الحركة الا ان
ان يكون تحقيقا بل قد يكون تقديريا بالجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له كون ثان تأمل انتهى
لعل وجه الامر بالتأمل هو الاشارة الى ان الاحتياج الى هذا التأويل والتعميم على تقدير حمل الاول بمعنى السابق على
الغير واما على تقدير حمله على معنى غير المسبوق بالغير فلا احتياج له كما لا يخفى قوله جوازه يستلزم سبق العدم
لا يخفى ان جوازه المثبت بقوله لان كل جسم قابل للحركة بالضرورة هو الجواز الذاتي اي كل سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته
بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي فان اريد جواز الزوال يستلزم جواز سبق العدم بالنظر الى ذاته فهو غير
مفيد اذ لا يلزم منه كونه حادثا في نفس الامر والمقصود ذلك وان اريد انه يستلزم سبق العدم في نفس الامر
فهو ممنوع وقوله لان القدم ينافي العدم مطلقا ان اريد به انه ينافيه مطلقا ولو كان بالجواز الذاتي فهو مم لجواز
ان يكون قديما مستندا الى الموجب القديم ومستمرا في جانب الابد ايضا وان جاز زواله بالنظر الى ذاته وانما ينافي

جوازه

جوازه الفعلي لا جوازه الذاتي قوله والاستدلال عليه اه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يصح نفي الدليل على انحصار
الاعيان في الاجسام والجواهر وقد استدلوا عليه بان المجرد اه وحاصل الجواب ان هذا الاستدلال لما لم يكن خاليا
عن الخلل والفساد نزل منزلة العدم فنفى مطلقا وان المراد نفي الدليل التام السالم عن الخلل وههنا الاستدلال اخر
ذكره بعض المحشين وبين خلله وهو ان يقال هذا الوصف اخص صفاته تع فلو شاركه فيه غيره شاركه في الحقيقة
ايضا فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم والجواب لا نسلم ان هذا الوصف اخص صفاته تع بل اخص صفاته
هو الوجوب الذاتي على ان دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته تع لا يخلو عن مصادرة قوله بان المجرد اه
تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري تع في التجرد لكن التالي بط لانه لو شارك الباري تع في التجرد
لزم التركيب في ذاته تع واللازم بط لاستلزامه الامكان واما الملازمة فلانه لو شارك الباري تع في التجرد لكان يمتاز
عنه بقيد اخر واذا امتاز عنه بقيد اخر لزم التركيب في ذاته تع وتقرير الجواب انا لا نسلم بطلان التالي وقوله
لو شارك غيره لزم التركيب مم لجواز ان يكون ما به الاشتراك اعني التجرد امرا ذاتيا بل عرضيا والاشتراك في العوارض
لا سيما السلبية لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون بسيطا ممتازا عما عداه بالذات مع الاشتراك في العوارض ولو سلم
ذلك فلا نسلم لزوم التركيب ح ايضا وانما يلزم لو كان ما به الامتياز ايضا امرا ذاتيا وذلك مم لم لا يجوز ان يكون امرا عرضيا
كالتعين العدمي على ما هو مذهب المتكلمين فقوله على انه يجوز ان يمتاز اه علاوة مبنية على تسليم ان ما به الامتياز
امر ذاتي ارخاء العنان وتبكيتا للخصم في الميدان وان لم يطابق ما في نفس الامر ومثل هذا قد يورد في المناظرة فلا
عليه ما ربما يقال يرد على تسليم الاشتراك في الماهية امكان الاثار الواجبة في المجردات تحاشيا وكلا فلا حاجة الى
الالتجاء الى القول باختصاصها بالتعين الواجبي حتى يرد عليه ان لا اثر للعدميات في الوجود كما اورده القائل المذكور فافهم
قوله ما لا دليل عليه يجب نفيه تقريره ان وجود المجرد مما لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه فوجود المجرد يجب نفيه
وقوله والا لجاز اه دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفي ما لا دليل عليه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لانا على
ان حضورها مما لا دليل عليه والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم فثبت نقيضه وهو المط وحاصل الجواب
منع الكبرى بسند ان الدليل ملزوم اه بناء على ان دليلها المذكور مردود كما اشار اليه بقوله وعدم حضور الجبال
الشاهقة اه منعا للملازمة وتقريره انا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان عدم حضور الجبال الشاهقة معلوما لنا
بانه مما لا دليل عليه لكنه مم بل هو معلوم لنا بالبداهة والكلام في النظريات لا في البديهيات والا انتقض اصل الدليل بالبديهيات
وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر اه كلام على الصغرى بعد تسليم الكبرى ولا يخفى انه لو قدمه لكان احسن
ترتيبا واوفق اسلوب المناظرة وربما يقال الجواب سند لمنع وجوب النفي والعلاوة تسليم له فالترتيب على حسنه
قوله اي حدوث سائر الاعراض الظ المتبادر من السوق ان السائر ههنا بمعنى الباقي اي الباقي مما يدرك بالمشاهد

حدوثه او حدوث اضداده والغرض دفع المصادرة فان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون دليل على حدوث
الاعيان فلو جعل حدوث الاعيان دليلا على حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة وحاصل الدفع ان الكلام ههنا
في الاستدعاء لا في الاستدلال واحدهما لا يستلزم الاخر والمعنى ان حدوث الاعيان يستدعي حدوث جميع
الاعراض فيستدل بحدوث بعض الاعراض على حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان على سائر الاعراض فيتم الاعراض
بلا اخلال ولا اعراض قد يقال في دفع المصادرة الدليل بعض الاعراض والمدلول كل عرض وفيه ان البعض داخل في الكل
فيكون حدوثه دليل نفسه فيلزم المصادرة بالنسبة اليه ويقال ايضا الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث
ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث وفيه ايضا ما فيه فتأمل قوله فيا
الاولى ان يقتصر على الشق الاخير ويقال كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية ولا بداية للجزئيات لعدم تناهيها
فلا بداية للمطلق فيتصور تقدمه مع حدوث كل من الجزئيات وقد يجاب عن الايراد بان الجواب المذكور مبني على ابطال
عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق لكنه قد يقال في رده سياق الكلام لا يحتمله نعم يمكن ابطال القدم
بالنوع به كما سيجيء من المحشي لكنه بحث اخر وقد يقال في الجواب عنه ايضا قول الشارح فلا يتصور تقدم المطلق اشارة
الى دليل هو انه لما كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع
السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه وانت خبير بانه جواب بابطال عدم تناهي الجزئيات فيبعده
عن سياق الكلام يرد على الملازمة منع فان كون الجميع مسبوقا بالغير انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده موجودا
اصلا ثم يوجد ولا يلزم ذلك من كون كل واحد مسبوقا بالغير على ان يكون الجميع الذي احاده غير متناهية مسبوقا
بالغير يستلزم انقطاع السلسلة وحدوث المطلق كما لا يخفى ولا استحالة في اتصافه اه دفع لدخل مقدر بان يقال
يلزم ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلين
جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان مثلا متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الجزئيات
المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا كما قيل فتأمل قوله وايضا الوجه انه نقض اجمالي حاصله انه لو استلزم
بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا
لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان
متناهيا مع انكم لا تقولون به هكذا يقال قوله اذ لو كان جائز الوجود تقرير الاستدلال ان المحدث للعالم اما
الذات الواجب الوجود الذي وجوده من ذاته او جائز الوجود الذي ليس وجوده من ذاته والثاني باطل
اذ لو كان جائز الوجود الذي ليس وجوده من ذاته لكان من جملة العالم والتالي باطل فانه لو كان من جملة العالم
لم يصلح محدثا للعالم وهو باطل اما الملازمة فلامتناع كون الشيء محدثا لنفسه واما بطلان التالي فلانه خلاف المفروض

فثبت ان محدث العالم هو الذات الواجب الوجود وبهذا التقرير سقط ما قد يقال هذا الدليل على تقدير
تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته مع انه جزء من المدعى كما اشار اليه بقوله الذي وجوده من ذاته
على انه يمكن ان يقال الغرض ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته
وعدم احتياجه الى شيء اصلا فلذا مقام اخر وانما ذكرهما ههنا توضيحا وكشفا على انهما من لوازم وجوب الوجود
ان قلت الصفة اه منع للملازمة الثانية وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لزم ان يكون من جملة
العالم وانما يلزم لو كان ذلك الجائز مباينا للواجب ومغايرا له لكنه لم لا يجوز ان لا يكون مباينا ومغايرا
له كان يكون صفة للواجب او يكون مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود وليس من جملة
العالم اما الاول فلاحتياج الصفة الى الموصوف ولكون المركب من المحتاج وغير المحتاج محتاجا والاحتياج ينافي
الوجوب واما الثاني فلعدم كونها سوى ذاته وصفته   لما فيه من تسليم المدعى وهو ثبوت الذات
الواجب الوجود ضرورة تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال وفيه ان المدعى هو ان المحدث للعالم هو
الذات الواجب الوجود ولا تسليم له لا ثبوت الواجب والتسليم ليس لذلك بل التسليم له ايضا فانه المنع
بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام شائع قد يقال في الجواب عن السؤال بالصفات
ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود لكان داخلا
في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته
تعالى وفيه ان الحد الاوسط لم يتكرر اللهم الا ان يقال المدعى هو اثبات كون الذات المحدث واجبا لكنه بعيد
غاية البعد   وكلامنا في الجائز المباين جواب اخر عن السؤال المذكور وحاصله ان المراد بجائز
الوجود في قولنا لو كان جائز الوجود هو الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة ح
وفيه ان الجائز بهذا المعنى ليس نقيض المدعى حتى يثبت المدعى من ابطاله والحاصل انه يرد المنع ح
على الملازمة الاولى وهي قولنا لو لم يكن المحدث للعالم هو الذات الواجب الوجود لكان جائز الوجود
او لم يتكرر الحد الاوسط وههنا جواب اخر ذكره بعض الافاضل وهو ان الصفات ليست مما يجوز وجوده
عندهم لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم وان كان فيه اشكال كما سيأتي
وان القول بامكان مجموع الذات والصفة مما لا وجه له اذ ليس للمجموع وجود وراء وجود كل من الذات
والصفات حتى يتصف بالامكان او الوجوب ويقال في رده ان الصفات اذا لم تكن جائز الوجود
فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بناء على ان الصفات ليست
غير الذات كما انها ليست عين الذات وح يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان

جائز الوجود لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته ولا لغيره على ان القول بكون الصفات واجبة لذاتها ولا
لغيرها في الحقيقة قول بامكان الصفات وفيه ان حاصل الجواب في دفع السؤال بالصفة ان الاستدلال
المذكور مبني على ما ذهبوا اليه من عدم امكان الصفات فلا يرد عليه ما ذكره هذا القائل لكن يرد عليه
بعد انه اذا اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة
بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى
القائلة بانه اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم اذ المفروض هو المحدثية لما ثبت حدوثه لا لجميعه
كما اشار اليه الشارح بقوله ولما ثبت ان العالم محدث اه في يجوز ان يكون من مطلق العالم ومحدثا لما ثبت
حدوثه اذ لا يلزم ح علية الشيء لنفسه وقد اجيب عن هذا الايراد بان الدليل المذكور مبني على نفي المجردات
وبان ما كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامتناع التسلسل فيثبت الواجب وبان كون ذلك الواجب
مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان
كل ممكن حادث وانت خبير بان الكل منظور فيه اما الاول فلما يقال من ان ادلة نفي المجردات غير تامة
كما مر فتامل واما الثاني فلان المدعى هيهنا ان المحدث للعالم بلا واسطة هو الواجب لذاته لا ثبوت الواجب
لذاته مطلقا وما ذكره انما يتم في الثاني لا في الاول واما الثالث فلانه انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث
ودونه خرط القتاد هذا ثم لا يخفى عليك ان الايراد المذكور مبني على كون المراد بالعالم في قوله والمحدث للعالم
هو العالم الذي ثبت حدوثه كما يشير اليه سياق كلام الشارح واما اذا اريد به العالم مطلقا كما يلوح اليه عبارة
المص حيث ذكر المظهر موضع المضمر فيندفع ذلك الايراد كما لا يخفى فتامل وحمل المحدث يحتمل ان يكون على صيغة
المفعول اي حمل المحدث في قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل اي حمل
المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى والاول اصوب معنى والثاني اقرب لفظا وعلى كلا التقديرين
اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور تقريره على الاول ان المراد بالمحدث هو المحدث بالحدوث الذاتي
الذي هو بمعنى الاحتياج الى الغير فيكون حاصل الاستدلال هكذا لو لم يكن صانع العالم الحادث بالحدوث
الذاتي واجب الوجود لكان جائز الوجود فيكون من جملة العالم الحادث بالحدوث الذاتي فلم يصلح
محدثا لذلك العالم فح هذا لا يرد الاعتراض المذكور لان الجائز يجب ان يكون من جملة العالم الحادث
بالحدوث الذاتي ولا يصلح محدثا لذلك العالم لانه على لزوم علية الشيء لنفسه واما ما يقال من ان هذا التوجيه
غير صحيح فان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين فانت خبير بانه
بحث لفظي وامره سهل هذا وتوجيهه على الثاني ان المراد بالمحدث هو المحدث بالذات اي المخرج من العدم

الى الوجود بذاته من غير احتياج الى الغير اصلا فحاصل الاستدلال لو لم يكن المحدث بالذات للعالم واجب الوجود
لكان جائز الوجود فيكون من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لاحتياجه الى الغير وفيه ان هذا الحمل يجعل
الحكم بديهيا في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى ثم موهما لجواز ان يكون له محدث لا بالذات واما ما يقال من انه يجعله
بديهيا اذ يصير المعنى ح ان الموجد المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات
ولا يحتاج الى الاستدلال ففيه ما فيه مما لا يساعده كلام الشارح اما على الاحتمال الاول فلانه صرح بانه بمعنى
المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد وهذا اخص من المحدث بالحدوث الذاتي واما على
الاحتمال الثاني فلان قوله ضرورة امتناع ترجح احد جانبي الممكن اه صريح في ان المراد لا بد من استناد المحدثات الى
محدث مطلقا لا انه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى المحدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل
ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم
ولانه ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب اه هكذا يقال فتامل وقد قيل ان
معناه ان المدعى هو حدوث مطلق الممكنات فلا يساعده كلام الشارح في جواب البحث الاول من ان المدعى حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات وفيه انه لا وجه لكون المبنى للحمل المذكور ما ذكره اذ لا فساد في ان يدعى ان ما ثبت وجوده
من العالم محدث ثم يقال والمحدث بالذات لمطلق العالم هو الواجب الوجود وربما يقال لان سياق كلام الشارح يدل على
انه اخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفي محدث غيره فلو حمل الدليل على اثبات ان المحدث بالذات
اي المستقل هو الله تعالى ليبقى احتمال ان لا يكون للعالم محدث مستقل فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت هو لو وجد
لكان مستقلا هذا ولعله مبني على كونه موهما لجواز ان يكون للعالم محدث غير مستقل كما اشرنا اليه قبيل
فافهم ولك ان تقول وجه عدم المساعدة لذلك الحمل انه لو حمل على ذلك لم يفتقر الى ابطال التسلسل ضرورة عدم
الاستقلال للممكنات فيكون هذا دليلا على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل والشارح صرح بانه ليس
كذلك وايضا فلان المحدث لا بد له من محدث والاستدلال عليه بضرورة امتناع الترجح يابى عن ذلك الحمل
فان امتناع الترجح انما يدل على وجوب مطلق المحدث لا على وجوب المحدث بالذات في قوله والمحدث للعالم
على تقدير الحمل المذكور لا يترشح حسن اطراح كما لا يخفى فلا يكون مبدا ومدلولا بتقدير نظير
لقول الشارح في الدليل الاول فلم يصلح محدثا له فهو بدل منه وتفريع على قول الشارح لكان من جملة العالم كما ان
قول الشارح فلم يصلح محدثا له تفريع عليه وقوله اذ لا يكون ح اي حين كونه مبدا ومدلولا دليل على قوله
لا يكون مبدا ومدلولا وقوله والشيء لا يدل على نفسه تمهيد مقدمة واشارة الى اثبات قوله اذ لا يكون ح من
العالم مع ضم الى قول الشارح من ان العالم اه وقوله فيلزم التناقض تفريع على قوله اذ لا يكون ح من العالم

ينبغي هذا خلف *

فحاصل الاستدلال انه لو كان ما فرض مبدأ للعالم ومحدثا له من جملة العالم لا يكون مبدأ ومحدثا للعالم هف
اما الملازمة فلانه لو كان مبدأ ومحدثا له لم يكن من العالم والتالي باطل لكونه خلاف المفروض واما الملازمة فلانه لو كان
من العالم على تقدير كونه مبدأ ومحدثا له لزم دلالة الشيء على نفسه لان العالم اسم لما يصلح ان يكون علامة ودليلا
على وجود مبدأ له والمفروض ان المبدأ من العالم فيلزم على التقدير المذكور دلالة الشيء على نفسه وهو باطل واما
بطلان التالي فلانه لو لم يكن ما فرض مبدأ من جملة العالم لزم التناقض وهو انه يكون من العالم وان لا يكون منه
اما الاول فلقول الشارح لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واما الثاني فلقولنا لو كان مبدأ لم يكن من العالم
فافهم ومحصل الكلام ان قول الشارح ان العالم اسم لما معه اي علامة لمقدر لظهوره وانفهامه من السياق فتقدير
الكلام انه لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والا لزم كون الشيء محدثا ومبدأ لنفسه مع انه على ذلك
التقدير لزم التناقض ايضا فان العالم اسم اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واسع هو الكلام   وقريب من هذا
ما يقال قربه منه يحتاج الى امرين المغايرة والمناسبة فاشار المحشي الى الاول بالاول والى الثاني بالثاني وقوله هذا اول
طريقة الحدوث اه وذلك لان حاصل الاول على ما هو الظاهر من سياق الكلام اي كلام الشارح ان العالم لحدوثه هو بجميع اجزائه
محدث فلم يصلح مبدأ له والا لزم كون الشيء علة لنفسه لكونه محتاجا الى العلة وحاصل الثاني ان العالم
لامكانه لا بد له من مبدأ وذلك المبدأ لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلا يصلح مبدأ لها والا لزم كون الشيء
مبدأ لنفسه لكونه محتاجا الى المبدأ فالاول مبني على ان الحدوث علة الاحتياج والثاني مبني على ان الامكان علة
الاحتياج فظهر ان احدهما طريقة الحدوث والاخر طريقة الامكان وقد يقال انه لا فرق بينهما الا في الالفاظ
والعبارات وان الاول ايضا طريقة الامكان بناء على ان علة الحاجة هي الامكان في الصحيح
وانت خبير بانه غير مرضي لانه اعتراض مبني على حمل الكلام على خلاف ما يقتضيه صاحبه وكون طريقة الامكان اقوى
المذاهب لا ينافي ذكر طريقة الحدوث تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله على نبينا وعليه وسلك قدماء
اهل السنة مع انه لم يكتف بها بل ذكر الطريقة الاخرى ايضا وبالجملة وقوله وقرب من هذا شاهد عدل على حمل
على طريقة الحدوث فافهم   ووجه القرب ظ اذ لا فرق بينهما الا بالحدوث والامكان ومآل الكل
الى الاحتياج الى العلة ثم لا يخفى ان ورود الاعتراض على احدهما دون الاخر لا ينافي القرب بينهما بهذا الوجه فما قد يقال
بمنع كونه قريبا منه وورود البحث على هذا دون ما يقال بمنع الملازمة على تقدير ان يراد لم يصلح محدثا لما سواه من العالم
ومنع بطلان التالي على تقدير ان يراد لم يصلح محدثا لجميع العالم فانه ليس خلاف المفروض اذ المفروض كونه محدثا لمحدثات
العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون محدثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه ساقط   ابطال الشارح حادثات
يعني ان معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة

بطلان

وهو قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل *

بطلان التسلسل افتقارا الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فمحصول قول الشارح انه قد يتوهم ان هذا دليل
على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة
بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى الاقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا
من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد على الشارح ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام واللازم مما ذكره انما هو
الثاني لا الاول والرد على المتوهم انما يتم بالاول لا الثاني هذا هو تحرير كلامه في توجيه كلام الشارح والحق ان ابطال
التسلسل هو اقامة دليل على بطلانه كما صرح به غير واحد من الفضلاء لا اقامة دليل ينتج بطلانه وقد يستعمل في
الحكم ببطلانه كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فمراد المتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى اقامة
دليل على بطلان التسلسل او من غير افتقار الى الحكم ببطلان التسلسل كسائر ادلة وجود الصانع فلا يتم ما ذكره
الشارح في رده بل يتوجه عليه الايراد المذكور على ان الدليل المذكور ليس دليلا ينتج بطلان التسلسل والا لم يكن
منتجا لوجود الصانع اذ لا يكون لدليل واحد نتيجتان كما يشعر بذلك قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال
التسلسل ولو سلم ذلك فهو من حيث انه دليل اقيم على وجود الصانع لا يصدق عليه انه اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل من حيث هو كذلك وقد يجاب عن الايراد المذكور ان المراد من الافتقار ما هو الاعم من الاستلزام
وبانه ما هو الاعم من الضمني ويرد ط بان مراده هو الافتقار حقيقة وصراحة كما يستفاد من صريح كلامه في شرح
المقاصد فتدبر   وفي قوله ابطال التسلسل يعني انه في اختيار لفظ الابطال في كلا الموضعين اشارة
الى ان معنى الابطال فيهما اقامة دليل ينتج البطلان لا اقامة دليل على البطلان بناء على ان النزاع في نفي الافتقار   الاقامة ع
الى تلك الاقامة وفي اثبات الافتقار اليها لا في نفي الافتقار الى هذه المقدمة وفي اثباته والا لكان الظاهر ان يقول
المتوهم من غير افتقار الى بطلان التسلسل وان يقول الشارح هذا الدليل احد ادلة بطلان التسلسل وذلك لان
مآل الافتقار الى الاقامة دليل على بطلان التسلسل ويقال يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة
الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا
اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى ح بل هذا الدليل احد ادلة
اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب
نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه انتهى وفيه انه انما يلزم الفساد لو صار المعنى ح بل هذا الدليل
احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل من حيث انها اقيمت على بطلانه وليس كذلك كما لا يخفى فلا فساد لانه في العبارة
ولان المعنى على ان الفرق بين ادلة الابطال وادلة البطلان بان الاول بعض ادلة منتجة للبطلان والثاني
بعض ادلة اقيمت على البطلان كما هو مقتضى سوق الكلام محل تدبر فتدبر   ثبوت الواجب

المراد من الافتقار افتقار التسلسل

هو قوله وقد يجاب عنه بان الدليل المذكور ... احد ادلة ... على ماهية اثبات الواجب *

يتم بمجرد خروج العلة قد يقال فرق بينهما اى بين ثبوت الواجب وبين ثبوت الواجب الصانع

لكل ممكن والكلام في الثاني دون الاول وبمجرد خروج العلة للممكنات باسرها يتم الاول دون الثاني

لجواز ان يكون الصانع لكل ممكن ممكنا على وجه الشرح ويكون الصانع لجميع الممكنات واجبا وانما يثبت

كونه مبدأ لكل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب ولا يجب ذلك الا بعد

ضم المقدمات المذكورة في لا نظهر ان امر الافتقار بالعكس واقول وبهذا يظهر ان الاستدلال على اثبات

الواجب الصانع لكل زوجين ازواج العالم يتوقف على ابطال الشرح ويفتقر ان يجعل ابطاله مقدمة من

مقدمات دليل اثبات كان يقال مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان من جملة

الممكنات فلم يكن مبدأ لها وذلك الواجب يلزم ان يكون مبدأ لكل واحد من الممكنات ايضا

والا لزم اما الدور او الشرح وهما باطلان فلا يرد على الشرح ما اوردوه من ان جعل عدم افتقار

اثبات الصانع الى ابطال الشرح ان يكون ابطاله مقدمة من مقدمات دليله وليس كذلك بل

اثبات الواجب يكون مقدمة من مقدمات دليل ابطال الشرح فلا حاجة الى ما ذكره المحشي في القول

السابق من ان المراد بابطال الشرح اقامة دليل ينتج بطلانه لا يقال قول الشرح بل هو اشارة الى احد

ادلة بطلان الشرح يأبى عن ذلك المعنى لانا نقول ذلك القول منه كلام مستقل على سبيل الاعراض

عن الاول وتشنيع على المتوهم على وجه الترقي فلا اباء فيه هذا وبعض الافاضل بين كلام الشرح بوجه

اخر يندفع به ما اوردوه عليه حيث قال ما ذكر اولا من الاستدلال بحدوث الاعيان والاعراض والثاني

القريب منه الاول الاستدلال بامكانها وكلاهما مبنيان على امتناع تعاقب الحوادث لا الى نهاية

بناء على ان الاستدلال على الحدوث والامكان انما يتم ببيان امتناع تعاقب الحوادث وايضا

المقدمة الثانية اعني ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث انما تتم على تقدير امتناع تعاقب الحوادث

لا الى بداية فتدبر لا بد ان يكون علة للبعض فان المفروض ان علة السلسلة تنال

والا لزم كون الواجب معلولا فان الممكن الذى فوق ذلك البعض يلزم ان يكون

علة للواجب بكون الواجب داخلا في السلسلة اذ لو لم يكن علة اصلا لم يكن من السلسلة

وان كان علة للبعض الذى كان الواجب علة له لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد

شخصي وهو محال فافهم فظهر ان امر الافتقار بالعكس اى ظهر ان اقامة هذا الدليل

على بطلان الشرح تفتقر الى اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب لا بالعكس كما ظنه الشرح وذلك لان

دليل ثبوت الواجب قد جعل مقدمة من مقدمات دليل بطلان الشرح فدليل بطلان الشرح جعل

مقدمة

مقدمة منه وليس هو عينه وقد قيل ان كان مراد الشرح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل

الدال على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى اوضح استحالته فظاهر وعليه

ما ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال الشرح من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره

المحشي انتهى وانت خبير بانه لا فرق بين الارادتين في ورود ما ذكره المحشي وعدم وروده بل تمام ثبوت

الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة نص في رد الارادتين كلتيهما واعلم انه يمكن

ان يستدل لعله اشارة الى الاعتذار عن تخصيص الشرح الكلام بالافتقار الى الشرح نفيا واثباتا

وحاصل الاعتذار انه لما امكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا اكتفى بذكر الشرح

والمشهور في الاعتذار عن مثله وجهان احدهما ان الدور يستلزم الشرح والمراد بالشرح المذكور

اعم مما هو لازم الدور وزيف السيد الشريف هذا الاستلزام في حاشية المطالع والثاني

ان ذكر الشرح يذكر الدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالتذكر عن الذكر مجموع المتوقفين ربما

يقال هذا على صيغة التثنية اخذ للاقل والتقارب يمكن لاحتياجه الى كل واحد من

المتوقفين الماخوذين فيه والمحتاج خصوصا الى الممكن يكون ممكنا فتدبر البرهان

السابق اه يريد ان يشير الى الفرق بين البرهانين بان السابق يختص بابطال الشرح في جانب العلل بخلاف الاخير

فانه يعم ابطاله في جانبي العلل والمعلولات وغيرهما واعلم ان ترتب الامور الغير المتناهية اذا كان بطريق التصاعد

بان يكون الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا كان الشرح في جانب العلل فانه يؤخذ اولا المعلول

فيطلب له علة واذا كان بطريق التنازل بان يكون الثاني معلولا للاول والثالث معلولا للثاني وهكذا كان

الشرح في جانب المعلولات فانه يؤخذ اولا العلة ثم يطلب لها معلول فالبرهان السابق انما يمكن اقامته

على بطلان الشرح في جانب العلل لا في جانب المعلولات ولا في غيرها فان حاصله ان السلسلة لا بد لها

من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها ولا يخفى ان هذا لا يمكن اجراؤه الا في الشرح في جانب العلل واما برهان

التطبيق فيمكن اقامته على بطلان الشرح في كل ما يضبطه الوجود سواء كان هناك اجتماع الاحاد اولا

وسواء كان هناك ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن هناك ترتب اصلا كالنفوس

الناطقة المفارقة هذا عند المتكلمين واما الحكماء فيشترطون الاجتماع والترتب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه

الترتب والاجتماع وهي انما تكون الا مجتمعة اى العلل انما تكون الا مجتمعة في الوجود وذلك لان المراد بالعلة

هو المؤثرة والعلة المؤثرة يجب اجتماعها مع المعلول فيجب اجتماع علة المعلول الاخر معه وكذا يجب اجتماع

علة تلك العلة ايضا معها وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يجتمع العلل في الوجود معا في يكون الدليل المذكور مختصا

اذ لا يمكن ان يقال ان كان كل واحد علة لما بعده فالمجموع ... الصور الفلكية

بالامور المجتمعة هكذا يقال وفيه نظر اذ لا يلزم بمجرد وجوب اجتماع العلل اختصاص الدليل المذكور كما لا يخفى
بل الوجه اختصاصه ان يقال ان فرض العلة لمجموع امور كثيرة ان يستقيم الا على تقدير وجود جميعها بالفعل
والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة المجتمعة منها ما يوجد لكل منها علة على حدة او يوجد لجميعها
علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما يوجد لكل منها علة على حدة على سبيل التعاقب او يوجد لجميعها
علة واحدة بشروط متعاقبة وبه يبطل تقديم الطرف للحصر اي ببرهان التطبيق لا بالبرهان
السابق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان فان البرهان السابق لا يتم الا في ابطال
عدم تناهي العلل والنفوس الناطقة ليست من قبيل العلل وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية
بالاتفاق لتناهي الابدان بناء على تناهي الابعاد لانها مرتبة الظاهر انه اشارة الى ابطال راي الحكماء
في عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على الوجه الذي تقرر عندهم من اشتراط الترتب في جريان برهان
التطبيق والا فالوجود كاف في ابطال رايهم وقد يقال مجرد الترتب لا يكفي في بطلان الشيء على رايهم بل لا بد
من ... وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وذلك مفقود ههنا فان تلك النفوس باعتبار اضافتها
... انها وان كانت مرتبة الا انها غير مجتمعة بذلك الاعتبار كما انها باعتبار ذواتها مجتمعة لكنها
غير مرتبة والحاصل انها اذا اخذت باعتبار ذواتها فهي غير مرتبة واذا اخذت باعتبار اضافتها
الى الازمنة فهي غير مجتمعة فعلى كلا التقديرين لا يجري فيها التطبيق على رايهم اقول يمكن ان يجاب عنه
بان ذوات النفوس لما كانت مجتمعة عندهم وكانت متعاقبة ومترتبة بحسب حدوثها امكن التطبيق
فيها على رايهم ايضا وذلك لان جريان الدليل موقوف على الاجتماع والامتياز اذا انطبق الاول من احديهما
على الاول من الاخرى انطبق كل على نظيره ما ترتب النفوس بحسب الحدوث وبقيت بعد خراب البدن
فعند اجتماعها يمكن التطبيق غاية ما في الباب ان الترتب ليس من مقتضيات ذواتها وذلك غير مانع
لامكان التطبيق فانهم لم يشترطوا كون الترتب من مقتضيات طبيعة الامور الغير المتناهية كما يظهر مما ذكروا
في اشتراطهم الترتب كما لا يخفى على من تدبر فتدبر وما ذكره بعض الافاضل اي في رد جريان التطبيق
في النفوس الناطقة باعتبار الترتب بحسب الازمنة والذاكر هو السيد الشريف الفريد في حاشية شرح
التجريد وهو غير لازم اي في ابطال عدم التناهي او في اجراء برهان التطبيق بل يكفي انطباق
الاجزاء المترتبة يعني ان النفوس الناطقة توجد منها لا محالة سلسلة مرتبة في الحدوث فيجري البرهان
فيها وابطل مقارنة بجمل اخرى لاحاد تلك السلسلة وكون احادها متفاوتة اذ يكفي وجود امور غير
متناهية في ازمنة غير متناهية سواء كانت تلك الامور الغير المتناهية المجتمعة في الازمنة الغير
المتناهية

المتناهية متساوية او لا كما يظهر لمن له ادنى تأمل ولو متعاقبة اي ولو كان ترتب تلك الاجزاء
بعضها على بعض بحسب التعاقب باعتبار تعاقب الازمنة التي حدثت هي فيها لا بحسب ذواتها
تلك الاجزاء فان الترتب بحسب التعاقب كاف في الانطباق الذي يتضمنه من دليل اذ كل جملة لو
علة لتحقق الترتب التعاقبي بين النفوس باعتبار الحدوث يعني ان كل جملة توجد في زمان واحد متناهية ومرتبة فيطبق
المتناهي وذلك كاف في برهان التطبيق ولا يجب تطبيق الزوج بالزوج فيكون الجمل الموجودة في الازمنة المتعاقبة مرتبة مثلا
الجملة الموجودة اليوم بعد الموجودة امس وهي بعد الموجودة في اليوم السابق على الامس وهكذا فيعتبر التطبيق بين تلك الجمل
فيبطل عدم تناهيها او هو علة لكفاية انطباق الاجزاء المرتبة يعني ان انطباقها كاف في ابطال عدم تناهي النفوس او لعدم
لزوم تطبيق الزوج بالزوج لتناهي الابدان لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان عندهم [crossed out]
فيجري في مثل الحركات الفلكية ... اي على راي المتكلمين في الحركة من انها عبارة عن الكونين في انين في مكانين لانه يكون الحركات
الفلكية عبارة عن اكوان متعددة ودورات عديدة وجود كل مسبوق بعدم الاخر فيمكن جريان التطبيق فيها
فان الذهن لا يقدر ... يعني ان التطبيق بين الجملتين في الوهميات المحضة اما ان يكون بملاحظة احاد الجملتين اجمالا او يكون
بملاحظتها تفصيلا لكن لا سبيل الى الاول اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد في ضمن العلم الاجمالي
المتعلق بها فلا يتصور التطبيق فلا بد من ان يكون بالملاحظة تفصيلا والذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا
فان تلك الملاحظة لا يكون الا بملاحظات غير متناهية والذهن لا يقدر عليها بل ينقطع الملاحظة في حد ما البتة فينقطع
التطبيق ايضا في ذلك الحد قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان التطبيق ليس الا بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام
الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من احدى الجملتين جزء من الاخرى فهو جار في العدد ايضا وان اشترط ملاحظة
اجزاء الجملتين تفصيلا لم يتم الدليل في الموجودات الخارجية ايضا اذ لا سبيل للعقل الى تلك الملاحظة واجيب بانه يتم
بعد اجرائه برهان التطبيق بل لا بد ان يلزم تناهي ما لا يتناهى في الواقع او تساوي الاشد الناقص في الواقع اذ المحال انما هو
ذلك ولا يلزم ذلك في العدد اذ لا ثبوت له في الواقع فتأمل ولو سلم عدم الانقطاع اي لو تنزلنا وسلمنا ان الوهم
لا ينقطع عن الملاحظة في حد بل ينتهي الملاحظة الى حد فلا ضرر لنا ايضا اذ لا يلزم حينئذ الا ان يدخل احاد السلسلة
تحت الوجود الوهمي كذلك يكون متناهيا وانما فلا يلزم تناهي ما لا يتناهى فلا يجري البرهان في مراتب الاعداد ولك
ان تقول فلا يتخلف المدعى فتأمل اشارة الى الجواب عن الاشكال بان يقال علمه تعالى انما يشمل ما لا يمتنع
العلم به كما ان قدرته تعالى انما تشمل ما لا يمتنع وجوده ويمكن تعلق القدرة به وامكان تعلق العلم مفصلا بالمراتب الغير المتناهية
ثم كذا تعلقه فان قيل فيلزم الجهل عليه تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم القدرة بما
يصح تعلقها به كذا يقال وربما يقال في الجواب عن الاشكال ان الدخول تحت علمه تعالى لا يستلزم احد الوجودين الخارجي والوهمي

البحث جلال الدين الدواني

وانه امكان الانطباق بدون احدهما وقد يجاب عنه ايضا بانه يجوز ان يكون علمه تع واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون
فلا تعدد في معلومات الله تع بحسب علمه فلا يتصور التطبيق فتامل وذلك لانه حينئذ لا تناهي الا بعداد او العلم
ان حاصل ما ذكره الشارح ان ههنا نقضين احدهما انه يقال برهان التطبيق جار في مراتب العدد مع تخلف حكم
المدعى وثانيهما انه جار في معلومات الله تع ومقدوراته مع تخلف الحكم اما الجريان في المراتب فظ واما في المقدورات
والمعلومات فبان يقال نطبقهما بان نجعل الاول من المعلومات بازاء الاول من المقدورات وهكذا فان كان بازاء
كل واحد من المعلومات واحد من المقدورات كان الناقص كالزائد وذلك لان المعلومات اكثر من المقدورات
وان لم يكن فقد وجد في المعلومات ما لا يوجد بازائه شيء في المقدورات فتنقطع وتتناهي ويلزم منه تناهي المعلومات
ايضا واما التخلف فلان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بالاتفاق وحاصل ما ذكره
في الجواب ان برهان التطبيق لا يجري الا فيما دخل تحت الوجود فان اريد بمراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات
جميع الاحاد الممكنة سواء دخل تحت الوجود اولا فالجريان ممنوع لانه من الوهميات فينقطع التطبيق بانقطاع الوهم
وان اريد ما هو داخل تحت الوجود خاصة فالجريان مسلم والتخلف ممنوع فان الموجود من كل منها متناه وما يقال
من انها غير متناهية فمعناه انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه اخر انتهى ملخصا ثم قال وبهذا التقرير اندفع ما قد يتوهم وقد يقال من ان اول الكلام يدل
على ان النقض بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة وقوله وذلك لان معناه الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة انتهى ووجه الاندفاع ان
يقال النقض ههنا انما هو بالمراتب الممكنة كما دل عليه اول الكلام لكن باعتبار تقييد اللاتناهي معها وجوابه ما مر من
انه ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معناه الخ جمع الانقطاع مع اللاتناهي وازالة لتناقضهما فتامل
لشارحه الا دفع توهم الاستدراك اقول الاوجه ان يكون هذا القول من الشارح تصريحا بما ضمنه التوصيف بالواحد
من دعوى وحدة الصانع في الصنع ووحدة الواجب تع في وجوب الوجود ليستدل عليه ويأتي بعض الكلام
وهو لا يكون الا واحدا اي في الذات وهو المسمى بالواحد العددي والواحد بطريق العدد وهو بهذا المعنى
لازم بين لكل جزئي حقيقي المراد الوحدة في وجوب الوجود الا ان يقال ومن الصنع ايضا فان كلما يذكره
الشرح من البرهان انما ينطبق على هذا قال بعض الاجلة التوحيد اما بحسب وجوب الوجود او بحسب الخالقية
او بحسب المعبودية والاول قد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل
واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول
فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا للغير والثاني
قد اشير اليه بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثالث قد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد
عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك
في العبادة

في العبادة قال الله تع اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون انتهى لا في الذات اي لا الوحدة
في الذات والمراد نفي المرادية ههنا لا نفي الوحدة العددية عنه تع فانه كفر وكذا مراد الامام الاعظم
رحمه الله تع رحمة واسعة حيث قال في الفقه الاكبر انه تع واحد لا من طريق العدد لكن من طريق انه لا شريك له
كما قال الفاضل البركوي رحمه الله في امتحان الاذكياء وانما نفي كون المراد ههنا الوحدة في الذات لما سبق
من ان تلك الوحدة من اللوازم البينة لكل جزئي حقيقي فانه لا يكون ثبوته له تع من الضروريات لا من النظريات
فلا يناسب ذكرها وجعلها من مسائل الفن قال الشارح اما لا سقوط التوهم المذكور بتغيير لفظ
الجلالة بالواجب الوجود او لا سقوطه في الاية الكريمة على تقدير كون الاحد بدلا او لا عدم تأتي
الجواب المذكور فيها بناء على اختصاص الاحدية بالوحدة في الذات بخلاف الواحدية واما ما قيل ان
التوهم غير ات في الاية لكون الواحد فيها خبرا والخبر لا يكون معلوم النسبة الى المبتداء عند السامع
قبل الحكم فكيف يتوهم الاستدراك فساقط عن درجة الادراك كما لا يخفى على الدراك وقيل ان
توهم الاستدراك جار في الصفات الاتية ايضا وما ذكره من الجواب لا يأتي فيها والجواب الشامل
هو ان يجعل كلها صفات مادحة مشيرة الى المقاصد او يجعل من قبيل التصريح بما علم ضمنا وانت
خبير بانه من قبيل ما لا يضر ولا ينفع اي صانعا اه واعلم ان ههنا مقامين الاول اثبات الوحدة
في صفة وجوب الوجود والثاني اثبات الوحدة في صفة الصنع فان اقيم الدليل على الاول يكون
حاصله لو امكن واجبان لامكن بينهما تمانع فيرد المنع على الملازمة بسند انه يحتمل ان يكون احد
الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فلا يلزم امكان التمانع بينهما لكن سوق كلام المص وكذا قول
الشريف لصانع العالم واحد صريح في اقامته على الثاني ويؤيده اقامتهم هذا الدليل على هذا المطلب
فيكون حاصل الدليل لو امكن صانعان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع فيرد عليه منع الملازمة
بسند احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه كما ورد على التقرير الاول لكن قوله
في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود على ذات واحدة يأبى عنه فانه يستدعي
اقامة الدليل على ثبوت الوحدة في صفة الوجوب وبالجملة كلامه ههنا محل تامل فانه لا يخلو عن اضطراب
وخدشة الا ان يقال ان الشارح اه توجيه كلامه بحيث يندفع عنه الخدشة والاضطراب
حاصله ان مراده بالوجوب في قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم الواجب اي واجب الوجود هو الوجوب
على وجه الصنع والقدرة التامة فيكون حاصل كلامه واجب الوجود الصانع القادر على الكمال واحد
لانه لو امكن واجبان صانعان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع اه فيندفع الخدشة ولا يرد

منع الملازمة بالسند المذكور كما لا يخفى الا انه يرد عليه ح انه يشعر بامكان تعدد مطلق الواجب لاحتمال ان يكون
واجب غير صانع او غير قادر او غير كامل القدرة فلا ينقطع بالكلية عرق الشبهة عن شجرة الشركة ولو قلنا
ان عدم الصنع وكذا عدم القدرة التامة نقصان ينافي وجوب الوجود ح هذا الى التوجيه الثاني ولهذا
التقييدات المذكورة او يقال التفصيل اه توجيه ثان باثبات الملازمة المذكورة الممنوعة تقريره لو امكن
واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال والا لزم تعطل الواجب او ايجابه وكلاهما محالان منافيان
للوجوب ولو امكن صانعان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما ينتج انه لو امكن واجبان لامكن التمانع
بينهما فثبت المط وسقط المنع لكن يرد على هذا اه منع على قوله الايجاب نقصان حاصله لا نم ان الايجاب
نقصان كيف ان الواجب موجب في صفاته الثبوتية القديمة كما قالوا والفرق اه اشارة الى الجواب
عن المنع المذكور باثبات المقدمة الممنوعة بالتحرير يعني ان المراد هو الصانع القادر على غير صفاته والا لزم تعطل
الواجب بالنسبة الى غير صفاته او ايجابه بالنسبة الى ذلك وكلاهما محالان بخلاف ايجابه بالنسبة الى صفاته
فانه فرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها فيندفع المنع المذكور وقوله مشكل اشارة الى منع الفرق وربما يقال
الايجاب في الصفات كمال لان عدم الايجاب فيها مستلزم لجواز العراء عنها وجواز العراء عنها نقصان
فكذا ما يستلزمه وما يكون عدمه نقصانا يكون ثبوته كمالا واما الايجاب في غير الصفات فهو نقصان لانه يؤدي
الى عدم القدرة على الترك والفرق بين عدم القدرة على ترك الصفات وبين عدم القدرة على ترك غيرها
مشكل جدا فتأمل والقول بان نقصان الاول منجبر بما في الايجاب من استلزام استحالة العراء بخلاف نقصان الثاني
مما لا يسمن ولا يغني فانه كلام خطابي لا يفيد في المقام البرهاني الاول النقض اي النقض الاجمالي [illegible]
بالجريان والتخلف تقريره ان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن التمانع بين ارادته وايجابه بان يتعلق ارادته
باعدام ما اوجبه ذاته اعني صفاته ثم الكلية اما ممكنا في نفسه اما ان يحصل واحد من مقتضى الذات والارادة
فيلزم اجتماع النقيضين او لا فيلزم اما عجز الواجب او تخلف المعلول عن علته التامة والكل بط اقول فيه ان
الملازمة المذكورة انما يتم ان لو كان الواجب المختار موجبا لشيء ما لكنه محل تأمل ولو سلم ذلك فلا نم لزوم امكان
التمانع لجواز ان يكون تعلق ارادته بخلاف ما اوجبه ذاته ممتنعا وايضا كون هذا نقضا بالجريان محل تأمل فان
اصل الدليل كان مبنيا على تعلق ارادتي الواجبين وهذا مبني على تعلق ارادة الواجب وايجاب ذاته
وبينهما بون بعيد وقد يقال تختار انه لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم عجزه قلنا لا نم لزوم العجز المنافي للالوهية
لان ذلك العجز انما جاء من قبل الذات والعجز الذي من الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي لها هو العجز الذي يكون
لسبب الغير طريان القدرة عليه والثالث الحل اي النقض التفصيلي ببيان موضع الغلط وتقريره

انه

لانه انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الاخر وانما يلزم ذلك لو كان مراد الاخر محل القدرة بان
يكون ممكنا صرفا غير ممتنع اذ القدرة انما تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه لا يتعلق القدرة على اعدام
المعلول مع وجود علته التامة وليس كذلك اذ لا شك ان ارادة احدهما وجود شيء مثلا يحيل عدم
ذلك الشيء ويجعله ممتنعا بالغير فلا يكون محل القدرة الاخر فعدم قدرته عليه لا يكون عجزا لان عدم القدرة على
ما ليس بمحل القدرة كالممتنع بالغير ليس بعجز وقد يجاب عن هذا الحل بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء
على هذا الغير طريان القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول
الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لما فيه من تعجيز الغير اياه ويقال يلزم على هذا ان يكون
الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز ويستلزم جواز تخلف المعلول عن علته
التامة وهو خلاف ما تقرر عندهم وانت خبير بما فيه فان اللازم مما ذكره المجيب انما هو القدرة على اعدام
المعلول الموجود علته التامة لا القدرة على اعدامه مع وجود علته التامة وبينهما بون بعيد كما لا يخفى على من
تأمل والجواب اه حاصله تحرير الدليل تحريرا بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه الحل المذكور
ايضا بان يقال المراد انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد [illegible] مثلا ويريد
الاخر سكونه معا معية ذاتية وزمانية ولا شك انه لا يجري في صورة النقض ضرورة ان تعلقه بنفس اي صفة
كانت تعلقا ايجابيا سابقا ذاتيا على اية صفة كانت بشيء من متعلقاتها وبهذا التقرير اندفع ما توهم وقيل
هنا بناء على قصر المعية على المعية الزمانية فلا تكن من القاصرين اذ يكون كل من التعلقين اي يكون
كل واحد من تعلق الارادتين ح بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر ذاتا ولا زمانا فلا يكون مراده
احدهما ممتنعا بالغير حتى لا يكون تخلفه عن ارادته عجزا اي لا تدافع بين تعلقيهما اه يعني ان المراد
بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي وان الكلام على حذف المضاف لان الكلام
في التعلق لا في الارادة حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منها امر ممكن في نفسه ويحتمل ان يكون الكلام من باب
الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعنى
لا تضاد بين الارادتين فافهم لا معناه الاصطلاحي وهو كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر فلا حاجة الى نفيه يعني انه على تقدير تحقق
التضاد الاصطلاحي بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل ح ايضا لتغاير متعلقيهما ضرورة ان متعلق
احدهما الحركة ومتعلق الاخر السكون فيجوز حصول ذينك التعلقين ولو كان بينهما تضاد اصطلاحي
بناء على ان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين [illegible] ح يتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما فنفيه في موضع

تصحيح الدليل يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي   وايضا المانع اه دليل ثان على عدم ارادة المعنى
الاصطلاحي بالتضاد حاصله انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي لان هذا الكلام مسوق لدفع المانع عن الاجتماع في محل
واحد والمانع منه لا ينحصر في التضاد الاصطلاحي بل كل واحد من انواع التقابل مانع عن الاجتماع في محل واحد فبمجرد
نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود فنفيه في معرض دفع المانع عن الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي
قد يقال حصر التضاد بالنفي لان التعلق امر وجودي فلو ثبت التنافي بين التعلقين كانا متضادين وما ذكره المحشي
ناشئ عن عدم التدبر وانت خبير بان مجرد الوجودية لا يكفي في ثبوت التضاد الاصطلاحي بل لا بد من نفي اقسام
التقابل قاطبة حتى يتم دفع المانع عن الاجتماع وينحسم مادة الشبهة بالكلية وذلك صريح على توجيه المحشي بخلاف
توجيه هذا القائل فظهر ان ما ذكره المحشي ناشئ عن التدبر   اي دليلها يعني ليس المراد بالامارة هنا ما هو
المصطلح فانه لا يفيد الا الظن والظن لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في بيان الوحدانية بل المراد بها هنا هو
الدليل الذي يفيد القطع واليقين وذلك لان العجز يلزم الاحتياج وهو دليل الحدوث والامكان قطعا ودليل
الدليل دليل لا امارة ويقال قول الشارح وهو امارة الحدوث والامكان يدل على ان المدعى عدم تعدد
الواجب لا عدم تعدد الصانع والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين
قادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء انتهى وقد عرفت
التفسير المذكور ليس الا للاحتراز عن ورود المنع على الملازمة وللموافقة لقوله يعني ان صانع العالم واحد ولسوق كلام المحشي
والمال النظر الى بعض كلام الشارح فينبغي ان يفسر بالواجبين فغاية ما في الباب ان ذكر هذه المقدمات ايضا ما يقتضي التفسير
بالواجبين ولم يتعرض له المحشي بل اكتفى بالتعرض لبعض ما يقتضيه   وهو نقض اه اشارة الى بيان ان الاحتياج
دليل الحدوث والامكان تقريره ان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي اي باجماع العقلاء كافة حتى
قال بعض الافاضل خلافه مخالف للفطرة السليمة وبهذا التقرير اندفع ما قد يقال ان ما يلزمه الحدوث والامكان هو الاحتياج
في الوجود والصفات الذاتية وهو غير لازم هنا واللازم انما هو الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزمهما وكذا ما يقال
ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع واما ما قيل ان الواجب يحتاج في ايجاده الى الامكان المعلول فضمان المشتبع
ليس محلا للايجاد كما مر والاحتياج انما يكون بعد ما كان الموجود محلا للايجاد   ان قلت اه حاصله ان الاثم ان عدم
حصول المراد يستلزم العجز والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه في قولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل وهو ينافي كون
العجز مستلزما للاحتياج المستحيل بالاجماع   قلت اه حاصله ان المشية عند المعتزلة قسمان المشية
القطعية والمشية التفويضية والعجز انما يلزم من تخلف المراد عن الارادة دون الثانية والمعتزلة انما يقولون
بالثانية دون الاولى ومبنى البرهان على الاولى دون الثانية فلا اشكال   لجواز ان يوجد باحدهما

ابتداء

ابتداء اي قبل وقوع التمانع الظاهر انه جعل الضمير راجعا الى امكان التمانع وان كان مقتضى ظاهر العبارة رجوعه
الى عدم تعدد الصانع فالمعنى امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما قبل وقوع التمانع
بينهما فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيكون حاصل الجواب منع الاستلزام امكان التمانع انتفاء المصنوع
وفيه ان القائل لم يدع هذا الاستلزام بل ادعى ان امكان التمانع يستلزم ان لا يكون شيء من المفروضين صانعا وان
عدم كون شيء منهما صانعا يستلزم انتفاء المصنوع فتأمل وربما يقال بل جعله راجعا الى عدم تعدد الصانع
لكنه اراد بالابتداء الاستقلال كما يدل عليه تأخيره عن قوله باحدهما فالمعنى ان بطلان تعدد المؤثر لا يوجب انتفاء
المصنوع لجواز استقلال الواحد في ايجاده والحق ان الضمير راجع الى عدم التعدد وحاصل الجواب انه ان اريد ان
امكان التمانع يستلزم ان لا يكون شيء من المفروضين صانعا فالاستلزام ممنوع فان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع لا عدم كون شيء منهما صانعا وان اريد انه يستلزم ان لا يكون الواحد منهما صانعا فهو مسلم لكن لا نسلم
ان عدم كون الواحد صانعا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد بذلك الواحد الصانع قد يقال ويتجه عليه
ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون
احدهما صانعا الى عدم المصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد   وهذا الجواب مبني اه يعني ان هذا
الجواب مبني على ما هو الظاهر المتبادر من قول السائل عدم تكونهما وهو عدم التكون بالفعل وذلك ان حاصل
الجواب على ما يفهم من ظاهر كلام المحشي كما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم انتفاء المصنوع اي عدم
تكونه واستلزام امكان التمانع عدم التكون بالامكان مما لا يصح منعه فالمراد انما هو منع استلزام عدم التكون بالفعل
ولا يخفى انه انما يصح على ما هو الظاهر المتبادر   ففي قوله اه يريد انه يجيب عما يرد على الشارح من ان ما سبق على العلاوة
منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة وحاصل الجواب ان ما سبق مبني على كون المراد عدم التكون بالفعل
خاصة والعلاوة مبنية على كون المراد عدم التكون مطلقا فكانه قيل ان اريد عدم التكون بالفعل فالملازمة
ممنوعة وان اريد عدم التكون مطلقا فمنفصل ومنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على اخر وانت خبير بانه
لا يندفع بهذا مؤنة التكرار اذ العلاوة مشتملة على ذكر ما قبلها فالاولى الاكتفاء بالعلاوة اللهم الا ان يقال الوصل
باستغناء اللاحق عن السابق ليس من دابهم ولعل الامر بالتدبر اشارة الى هذا قد يقال لا حاجة في دفع ذلك
الايراد الى ما ذكره من تحويل الجواب فان حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر في نفي كون الاية
حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على ما ذكر في النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر هنا بعينه انتهى
وفيه نظر فانه احد شقي الترديد هناك ان يراد بالفساد الخروج عن هذا النظام وفي العلاوة عدم التكون
بالفعل فكيف يكون احدهما عين الاخر على انه لا يندفع بما ذكره الايراد المذكور كما لا يخفى   قال في شرح المقاصد اشارة

الى وجاء بجعل الملازمة في الاية الكريمة قطعية لم يتكون السماء والارض اي بالفعل كما هو الظ كذا يقال سالكوتي
ويمكن ان يراد بالامكان كما لا يخفى يرد عليه ان الترديد اه يقال في توجيهه يعني ان الترديد المذكور انما على تقدير
التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه ح يمكن التمانع بينهما في
الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادها على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين او
في يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم الوقوع
فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عليه السلام لان تعدد
الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة كما سبق انتهى ولا يخفى ان الكلام مبني على ما هو الظ من شرح
المقاصد فلا يرد ما توهم وقيل من ان امكانه ووقوع التمانع كاف في المقصود ولا حاجة الى وقوعه بالفعل
فان حاصل كلام شرح المقاصد هو ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض اذ ح يمكن التمانع بينهما
في الايجاد فاذا فرضنا وقوع التمانع لزم ان لا يمكن تكونهما باحدهما وهو محال والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
فيتم البرهان ولا يرد عليه المنعان الواردان على الاول والثالث على انه لا يستقيم ح قوله لان تكونهما اه فانه
ان حمل على ظاهره فظ وان اول بالامكان يلزم الامكان بالغير وهو مع ركاكته بط يمكن اختيار
الاول اه وقد اجيب بان المراد انه لم يمكن تكون العالم لا بمجموع القدرتين او بكل واحد او باحدهما
فللزوم العجز في الاول والترجيح بلا مرجح في الثالث ظ وفيه انه يرد عليه ح ان الانحصار في الشقوق الثلاثة ممنوع
بان يريد احدهما اه وقيل هذا غير معقول في الصانع القادر وانت خبير بانه كلام على السند المساوي مع انه غير
بين ولا مبين وههنا سند اخر وهو ان يريد احدهما الوجود ولا يريد الاخر لا الوجود ولا العدم
والتحقيق ان اشارة الى المحاكمة بين الشارح والقائل وبيان لما هو الحق الحقيق بالقبول مطلقا اي سواء
كان مؤثرا في السماء والارض اولا فهي حجة اقناعية لورود المنع على الملازمة على تقدير وعلى انتفاء
اللازم على تقدير اخر كما بينه الشارح اذ ليس المراد التمكن اشارة الى وجه الظهور وحاصله ان
المراد بالطاعة اما المعنى الحقيقي اعني التمكن او معنى مجازي لكن لا سبيل الى الاول لتنزهه تعالى عن التمكن
فتعين الثاني والمناسب ههنا من المعاني المجازية هو التصرف والتاثير فالمعنى والله اعلم لو كان المؤثر فيهما
الهة الا الله لفسدتا اي لم يتكونا والحق ان الملازمة قطعية ربما يقال هذا وان كان توجيها
حسنا مفيدا لقطعية الملازمة الا ان الظ من الفساد هو الخروج عن الهيئة التي حصلت قبله وبالجملة
لا يتجاوز عن مرتبة الاقناع الا بمحل انتهى اذ التوارد بط يعني ان تاثير المؤثرين المفروضين
في تكوين السماء والارض لا يتصور ان يكون على سبيل التوارد بان يكون التكوين بتاثير كل منهما على جهة

امتناع

امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون التكوين
بمجموع القدرتين او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون تكون البعض بقدرة احدهما وتكون البعض بقدرة الاخر
وعلى كلا التقديرين يلزم فساد السماء والارض بان نقرر البرهان هكذا لو امكن الهان مؤثران فيهما انحصر طريق تاثيرهما
في الاجتماع والتوزيع امكن بينهما تمانع بان يريد احدهما الوجود والاخر العدم فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما
صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض على تقدير كون التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علته الكاملة المستلزم
لانعدام علته التامة او يلزم انعدام البعض على تقدير كون التاثير على سبيل التوزيع لانتفاء العلة التامة لذلك البعض فيلزم
ان يفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا وقد قيل امكان التمانع لا يستلزم ان لا يكون احدهما صانعا وانما
يستلزمه وقوع التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم الانعدام بالامكان
فانتفاء اللازم ممنوع يقال الاستلزام محقق كما مر في تقرير برهان التمانع والحاصل ان تعدد المؤثر يستلزم امكان التمانع
وهو مستلزم لعدم كون احدهما صانعا وهو مستلزم لعدم تكون العالم كلا او بعضا لوجوب انحصار طريق التاثير
عند تعدد المؤثر في الاجتماع والتوزيع ويقال ايضا يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية اه على التوجيه الذي ذكره
المحشي الخيالي ح لا يتم الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لانا نقول اه كما لا يخفى يمكن ان يوجه الملازمة اه يقال
يمكن حمل ما نقل عن شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن
تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظ عند التامل انتهى اقول لكن يرد عليه ما سبق من ان
الظ من الفساد هو الخروج عن هذا الانتظام فضلا عن الوجود لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا
فلا يرد عليه ما قد يقال من ان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا لان كون العالم واجبا
معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الحادث لا يجوز ان يكون واجبا لو اريد باللازم اه
يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك اي عدم التكون بالامكان ويقرر الدليل هكذا لو وجد صانعان امكن التمانع بان
يريد كل منهما ايجاد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما
لكن حمل الفساد في الاية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده كذا نقل عنه ووجه البعد ان ارادة عدم التكون
من الفساد خلاف الظ فتقييده بالامكان ثم بمقارنته بوجود العلة التامة اشد منه فيلزم ان يكون
حاصله ان مقتضى كلامه لو يخالف المقصود من وجوه الاول ان الزمان الماضي معتبر فيها وليس بمعتبر في المقصود
والثاني انه يلزم ان يكون كلا الانتفائين متقررين معلومين للسامع فيها بخلاف المقصود فان الانتفاء الاول
ليس بمعلوم ولا متقرر فيه والثالث ان المعتبر فيها انما هو تعليل الثاني بالاول بخلاف المقصود فان المعتبر فيه
انما هو تعليل الاول بالثاني والحاصل ان نظم الاية الكريمة لا يصلح للاستدلال حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او اقناعي

ولو سلم ان يعني ان مقتضى الاستعمال الثاني ان انتفاء الاول ليس بمعلوم عند السامع وان المعتبر فيه
انما هو تعليل الاول بالثاني وان الزمان مطلقا ليس بمعتبر فيه فيوافق المقصود قطعا ولو تنزلنا وسلمنا
ان تعيين الزمان الماضي معتبر في هذا الاستعمال ايضا لا يلزم منه الاخلال بالمقصود فانه لو حمل كلمة لو في الاية
الكريمة على هذا الدلت على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه يتم المقصود
اعني ثبوت وحدة الصانع مطلقا فانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد
في زمان الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع
واحدا وهو المطلوب   وقدماء المتكلمين الى اشارة الى الجواب عن عدم الاستقامة تقريره ان
عدم الاستقامة انما يتم لو كان الترادف في كلام البعض بالمعنى المشهور من الاتحاد في المفهوم لكنه ممنوع لجواز ان يكون
المراد به هو التساوي فان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي   قال في التبصرة ان تأييد
لارادة القدماء بالترادف التساوي ووجه التأييد ان قوله كل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بيانه لكل من الايمان والاسلام
مفهوما على حدة مغايرا للاخر يدل على انه اراد بالترادف التساوي لا ما هو المشهور وفيه ان قوله من قبيل الاسماء
المترادفة بزيادة القبيل ظ في انه اراد بالترادف المعنى المشهور فكانه قال هما شبيهان بالمترادفين اي متساويان فان
المتساويين شبيهان بالمترادفين في اتحاد ما صدق عليه فالتأييد ليس على ما ينبغي قد يقال في التأييد نظر لجواز ان يكون
صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين وفيه انه ان اريد انه يجوز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد
المفهوم بين المتساويين يأباه بيان المفهومين المتغايرين وان اريد انه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لا ينافي
التأييد بل هو عينه ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وقد قيل يحتمل ان يكون لكل منهما معنيان احدهما مشترك
بينهما والاخر متغاير او الترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي ويقال
هو مجرد احتمال غير مضر للتأييد اذ ليس في عبارة القوم ما يشعر بان لهما معنى مشتركا   يرد على ظاهره ان
يعني ان المفهوم من ظاهر هذا القول ان الصفات واجبة لذاتها بمعنى ان ذاتها كافية في وجودها كذات الواجب
ثم فرد عليه ان الصفات محتاجة الى موصوفها فكيف ذاتها كافية في وجودها حتى تكون واجبة لذاتها بالمعنى المذكور
ويجيء تأويله اي تأويل هذا القول من قبل الشارح عند قوله لا هو ولا غيره وهو ان المراد من كونها واجبة
لذاتها كونها واجبة لذات الواجب ثم بان يراد بالواجب لذاته هنا ما لا يحتاج في وجوده الى الغير اي ما لا يحتاج الى شيء
اصلا ولا شك ان الصفات واجبة لذاتها بهذا المعنى لانها ليست غير الذات هذا تقرير ما نقل عنه هنا وبهذا التقرير
سقط ما يقال ان العبارة لا تساعد هذا التأويل لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكذا ما قد قيل ان
الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات انفسها غير كافية في وجودها الا ان كون الصفات

غير

غير كافية في وجوداتها الا ينافي كونها واجبة لذاتها بالمعنى المذكور وكذا رجوع الضمير الى الموصول ايضا في التأويل المذكور كما لا يخفى
واما ما يقال من ان هذا التأويل ليس بتام في نفسه على ان ما له الى نفي موجب في صفاته فيتوقف على القول بان الايجاب ليس نقصا
في صفاته وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية وهو
غير جائز ففيه ان التأويل المذكور لا يتوقف على القول بالايجاب في الصفات بل يجيء على تقدير الاختيار ايضا فانه لا مغايرة بين الصفات
بعضها مع بعض ايضا كما سيجيء واما ما يقال ايضا من ان هذا التأويل لا يطابق ما ذكره من الدليل فان قوله لكان جائز
العدم في نفسه صريح في ان المراد كلما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته يقتضي وجوده من غير احتياج الى شيء اصلا
اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى فيمكن ان يجاب ايضا بان يقال حاصل الدليل انه لو لم يكن كل ما هو قديم
واجبا لذاته بالمعنى المؤول بل كان بعضه محتاجا الى الغير لكان ذلك البعض جائز العدم في نفسه اي مع قطع النظر عن الغير
فيحتاج في وجوده الى مخصص مختار فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء مباين له ولا يخفى انه بهذا المعنى
يطابق ذلك التأويل وان جواز العدم في نفسه بالمعنى الذي ذكرناه يقابل الوجوب بالمعنى المؤول هنا فان قلت ما تقول
في قول الشارح فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فانه صريح في ان مرادهم بالواجب لذاته هو ما لا يحتاج
الى شيء اصلا لانه هو المنافي للتوحيد قلت هذا القول منه مبني على ما يفهم من ظاهر كلامهم قبل التأويل واما بعد ذلك
التأويل فهو غير مناف للتوحيد كما لا يخفى بقي هنا شيء وهو ان مدار الكلام على بيان الاختلاف في النسبة بين القديم والواجب
لذاته بان بعضهم ذهب الى عموم القديم وبعضهم الى التساوي بينهما وهذا التأويل ينافيه بل يرفع الاختلاف ويجعل النزاع
لفظيا اللهم الا ان يقال مبنى الكلام على ما يفهم من الظ واما بالنظر الى الباطن فلا نزاع ولا اختلاف كما اشار اليه بقوله
وسيجيء لهذا زيادة تحقيق على ان الدخل انما يرد على الشارح حيث حمل كلامهم على الظ وادعى الخلاف بين الفريقين
هذا يدل على ان يعني ان قولهم بان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر يدل على ان وجود القديم لا يتعلق
بايجاد شيء وذلك لان ذلك القول يدل على ان القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء فيلزم ان يكون الصفات لكونها قديمة
مما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء ولا يخفى ان هذا يلزم من قولهم بان الصفات واجبة لذاتها بمعنى ان وجودها مقتضى
ذاتها فلا وجه لتأخيره الى هنا فتدبر   وهذه جهالة بينة فانه يستلزم القول بان ذات الصفات كافية في وجودها
مع ان بداهة العقل حاكمة بانها محتاجة في وجودها الى موصوفها وانت خبير بان الجهالة البينة انما تلزم اذا كان قولهم
محمولا على الظ واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور فيما سبق وكان معنى قولهم اذ لا معنى بالمحدث الا ما يكون محتاجا
في وجوده الى ايجاد شيء مغاير فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجود الصفات بايجاد شيء اصلا
بل يلزم ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء مغاير وليس فيه جهالة بينة كما ذكره بعض الكملة هنا واما ما قيل ان هذا
التوحيد يلزمه ان لا يطابق استدلالهم على ما استدلوا عليه واشد ذلك قولهم والا لكان جائز العدم في نفسه الى اخره فقد عرفت

وقد نبه هذا الفاضل احيانا بعينه *

تم كلام الشارح *

قد كان *

ما فيه فتذكر   وان قالوا ان اي ان قالوا في دفع الجهالة ان المراد بالقديم في قولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته هو
القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة ليست كذلك بل هي محدثة بالذات ووجودها متعلق بايجاد شيء
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت في الحكم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات   واما الاعراض فانه
لما كان هنا مظنة ان يقال لا يجوز ان يكون بقاء الصفات نفس تلك الصفات والا لجاز ان يكون بقاء الاعراض ايضا نفس
تلك الاعراض فينهدم بذلك قولهم بعدم بقاء الاعراض بناء على ان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى اجاب عنه بالفرق بين
البقائين فجواز كون احدهما نفسا لا يستلزم جواز كون الاخر ايضا كذلك وحاصله ان بقاء الصفات لما لم يكن انفكاكه
عنها جاز ان يكون نفسها بخلاف بقاء الاعراض فان انفكاكه عنها ممكن بل واقع في ان الحدوث فان الاعراض في ان الحدوث
موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانه عبارة عن استمرار الوجود الى الزمان الثاني
فلا يجوز ان يكون بقاؤها نفسها ضرورة عدم انفكاك شيء عن نفسه   لكن يرد ان يقال ان السؤال بانه
لا فرق بين البقائين فلو جاز ان يكون احدهما نفسا لجاز ان يكون الاخر ايضا كذلك يندفع بما ذكرنا لكن يرد على قولهم
بان بقاء الصفات نفس تلك الصفات ان البقاء يكون مضافا الى الصفة فيقال بقاء العلم مثلا والمضاف
لا يجوز ان يكون نفس المضاف اليه فكيف يجوز ان يكون بقاء الصفة نفس تلك الصفة فان قلت المضاف قد يكون نفس
المضاف اليه كما في قولهم سعيد كرز فلم لا يجوز ان يكون اضافة البقاء من هذا القبيل قلت عدم كونه من باب
سعيد كرز ظ يدل عليه اضافة البقاء الى كل من الموجودات   فان ارادوا بالنفي انهم ان ارادوا بكون البقاء
نفس الصفة الاتحاد في المفهوم كما هو الظ يرد عليهم ما ذكرنا وان ارادوا به عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي بمعنى
انه ليس في الخارج امر وراء الصفة واما البقاء فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
كما قيل في توجيه قولهم التكوين نفس الكون على ما يجيء من الشرح في بحث التكوين عند قول المص والتكوين غير الكون
وهو المعنى لا يقتضي الاتحاد في المفهوم فيصح الاضافة مع التغاير بحسب المفهوم بلحاظ جهة الاضافة فيرد عليهم
ح ان النفسية بهذا المعنى تجوز في بقاء الاعراض ايضا فلم لم يجوزها في الاعراض حتى لا يلزم القول بتجددها الذي هو
مصادم لمشاهدة الحس والفرق بتحكم بحت وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصال بعده
انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بالمعنى المذكور هذا وربما يقال في الجواب عنه انهم ان يريدوا بكون البقاء
نفس الصفة عدم زيادته عليه بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى في بقاء الاعراض وانت خبير
بان الانفكاك وعدمه مما لا تاثير له في كون البقاء امرا موجودا في احدهما دون الاخر فلا فائدة في اعتبار ذلك
يعني ان تصور الواجب يعني انه قد ثبت فيما سبق ان الواجب هو المحدث للعالم ومعلوم ان العالم
مع النمط البديع والنظام المحكم فاذا تصور الواجب بهذا العنوان وجعل هذا العنوان قيدا للموضوع كان الحكم
بثبوت

ثبوت هذه الصفات له بديهيا ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت ان الواجب محدث العالم بلا وسط
ولم يثبت ذلك فيما سبق كما مر فيما سبق فالاولى ان يقال في هذا المقام العرض ببيان ان المحدث للعالم متصف بهذه الصفات
وان الحكم باتصافه بها بديهي بعد الملاحظة بالعنوان المذكور كما يشعر به عبارة الشرح واما نفي الوسط فلا مقام له
فلا يرد ما يقال ان توزيع على اعتبار عنوان انه محدث لجميع ما سواه في تصور الواجب وانت خبير
بانه انما يتم اذا اعتبر انه محدث لجميع ما سواه بلا وسط في الجميع وقد عرفت ما فيه فتذكر
لان ذلك الوسط ان متعلق بقوله فلا يرد توجيه لعدم الورود بعد الاعتبار الورود وفيه ان ما ذكره على تقدير
تمامه انما يستلزم مجرد الورود ولا على عدم الورود على وجه يتفرع على ما سبق من الاعتبار المذكور والمقام بيانه
كما لا يخفى وايضا ينافيه دعوى البداهة في الحكم المذكور وبالجملة قد حمل كلام الشرح هنا على معنى لا يخلو عن دغدغة
ولا يخفى انه يعني ان ما ذكرناه هنا انما هو على مذاق الشرح ولا يخفى انه غير تام في نفسه فانه انما يتم
قولنا فيكون حادثا اذا لم يقتصر في بيان حدوث العالم على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واما
اذا اقتصر عليه كما هنا على ما ذكره الشرح فيما سبق فلا يتم ذلك لجواز ان يكون ذلك الوسط ممكنا قديما صادرا عن الواجب
بالايجاب لا حادثا لا يمكن عنه صدوره بالايجاب فتذكر   ثم ان اعتبار النمط اي انما اعتبرهما لان لهما مدخلا في بداهة
الحكم والا اي وان لم يكن اعتبارهما لذلك فاصل فاصل الحكم ثابت بدون اعتبارهما لانه يمكن ان يستدل بحدوث
العالم على القدرة والاختيار فان الحادث لا يكون اثر الموجب القديم كما مر انفا ثم يستدل بثبوت القدرة والاختيار
على ثبوت العلم والحيوة فان كل قادر مختار عالم وحي ضرورة ان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يكون
الا مع العلم والحيوة   وظاهر كلام الشرح ان يعني ان ظاهر كلامه يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور
يجعل الحكم بثبوت السمع والبصر ايضا بديهيا وفيه تامل فانه انما يتم اذا ظهر دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما
ولا دلالة عليهما فضلا عن ظهورها واجيب عنه بان المراد بالسمع والبصر هنا انما هو ادراك المسموعات
والمبصرات اذ المقصود هنا انما هو بيان جريان هذه المشتقات عليه تع واما ان مباديها موجودة متغايرة
فلا مقام اخر ودلالة الاحداث على وجه الاتقان على ادراكهما فان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات والمسموعات
واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على ادراكهما قطعا فيه ما قررنا لا يكون قوله
وظاهر كلام الشرح اشارة الى الاعتراض على الشرح بان الظاهر من كلامه ان اعتبار النمط والنظام مدخلا في بداهة
الحكم بالنسبة الى جميع الصفات وليس كذلك اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان على السمع والبصر فضلا عن دلالته
عليهما بداهة قيل ويحتمل ان يكون اشارة الى توجيه كلامه بتسليم ان الاعتبار المذكور له دخل في اصل الحكم ايضا
ولو سلم ان الاعتبار المذكور له دخلية في اصل الحكم لا في بداهته فلا وجه ايضا اذ الظاهر من كلامه ان مدخلية

ذلك الاعتبار بالنسبة الى جميع الصفات فبمجرد حدوث العالم وان امكن الاستدلال على غير السمع والبصر لكنه لا يمكن
الاستدلال به عليهما بل يحتاج الى اعتبار الحفظ والنظام وفي قوله لكن في دلالته اشارة الى ما ذكرنا هذا التوجيه
لانه انما يتم اذ لو كان الاعتبار المذكور صالحا للاستدلال عليهما لكنه غير صالح   وعلى ان الزائد اه لا يخفى
ان الظ من كلام الش انه اراد ان الاستدلال المذكور مبني على ان البقاء امر زائد على الوجود سواء كان
ذلك الزائد موجودا في نفسه اولا واذا عطف عليه المحشي ما عطف فلا يرد عليه ما قد قيل ان الش
اراد بالمعنى الزائد على الوجود الامر الموجود الزائد عليه فيكون العطف مستدركا فلا يحتاج الى جعله
عطف تفسير ولا الى ما يقال ان المقصود تصريح ما علم ضمنا من كلام الش وذلك لان العطف مبني على ان الظ
والارادة المذكورة خلاف الظ بل لا وجه لتلك الارادة والا لزم استدراك قوله زائد على الوجود فان الامر
الموجود لا يكون الا زائدا على الوجود الذي هو امر اعتباري غير موجود وبهذا ظهر فساد ما تشبث
به القائل المذكور حيث قال والا اي وان لم يرد الش الامر الموجود فلا صحة لجعله مبنيا لما ذكره اذ لا يتصور
التحيز في الامر الاعتباري لا بالذات ولا بالتبعية انتهى على انه انما يتم لو كان مراد الش المبني التام وليس
كذلك كما لا يخفى وما ذكره بقوله اذ لا يتصور اه لا يدل على ما ادعاه من عدم المعنى في الجعل المذكور على التقرير المزبور
بل هو انما يدل على ان الوجود ايضا مبني وذلك لا ينافي ما ذكره المحشي بل يقويه كما لا يخفى هذا واما ما يقال من ان
المعنى بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود ففيه ان عدم اطلاق المعنى بالمعنى
المذكور الا على الامر الموجود محل نظر كما اشار اليه الش في تهذيب الكلام حيث قال المستحيل قيام العرض
بالعرض والمعنى اعم واما ما قد يقال ان ما ذكره الش فيما بعد من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم بل لا سبيل
الى انكارها فيجب الحمل على الارادة المذكورة ففيه ان الكلام في زيادة البقاء على الوجود ومغايرته له وما ذكره
فيما بعد يفيد نفيه انما هو فيما صدق عليه البقاء هل هو زائد على ما صدق عليه الوجود ام لا وعلى تقدير زيادة
عليه هل هو امر موجود في نفسه ام لا في مفهومي البقاء والوجود فان زيادة المفهوم مما لا يبتني عليه الدليل المذكور
يعني ان تفسير القيام اه جعل قوله كما في الصفات اي في صفات الباري اشارة الى نقض التفسير المذكور
بعدم الاطراد ثم اشار الى دفع ذلك النقض قد يقال هنا من قبيل ما لا يعني فان مقصود الش انه لا تفاوت
بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص
الناعت فكذا قيام العرض وعلى هذا لا يتم استدلالهم على عدم بقاء الاعراض فبيان النقض والدفع المذكورين
ههنا مما لا طائل تحته وقيل اعتراض الش منع على الاستدلال المذكور فما ذكره الش في الدفع كلام على السند
وهو غير مفيد اقول يمكن ان يقال غرض المحشي انه في تفسيرهم القيام بالتبعية في التحيز النقض والدفع المذكورين

لان

لان اصل اعتراض الش على الاستدلال المذكور هو النقض وانه قد يدفع بما ذكر فتامل   المستند الى انه
اي الاستدلال على ما ثبت نقيضه بالضرورة العقلية   لان اصحابنا اه نقل عنه ما محصله انه لما كان بقاء
الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا ومن ادعى التفرقة
فليبين انتهى اقول ان كان هذا استدلالا على دعوى الضرورة يرد عليه منع الملازمة وانه تمثيل وقياس فقهي
بلا جامع فان قيل المعنى ان بقاء الاجسام ضروري يحكم به بداهة العقل بمشاهدة استمرارها فكذا الاعراض
فمشاهدة الاستمرار علة جامعة في هذا التمثيل وايضا يستدل على الملازمة بانه لا فرق بين الاجسام وبين الاعراض
فاذا كان احدهما ضروري البقاء كان الاخر كذلك قلنا قد يشاهد الامثال المتجددة على الاستمرار كاستمرار
بقائها كالماء المصبوب من الانبوب فلا يصح ان يكون مشاهدة الاستمرار علة كما اشار اليه الش في شرح
المقاصد وايضا ان اريد به انه لا تفرقة بين الاجسام والاعراض اصلا لا ذاتا ولا صفة فهو ظاهر البطلان
وان اريد انه لا تفرقة بينهما في البقاء وعدمه فممنوع لجواز ان يكون البقاء من خواص احدهما دون الاخر بل
يقال يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف
والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض انتهى على ان عدم التفرقة لا يدل على الملازمة لجواز الاتفاق وان
كان تنبيها على حكم ضروري كما في شرح المواقف يرد عليه انه وان كانت المناقشة في التنبيهات مما لا يجدي كثير
نفع في المناظرات الا ان دعوى البداهة في محل النزاع مما لا يسمع عندهم لا نزاع   ليس بابعد قيل فيه
بحث لان الاستبعاد ليس بحجة بل الحجة لزوم قيام العرض بالعرض وهو غير ثابت في الجسم   فيلزم ان يكون
اي فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا عندهم حيث ارادوا به الماهية الممكنة ويلزم ايضا ان يكون وجوده الخاص زائدا
على ماهيته حيث قالوا اذا وجدت كانت لا في موضوع فان هذه العبارة تدل على كون الوجود زائدا على الماهية
ويقال الضميران راجعان الى الواجب والمعنى فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف
ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم فقوله ووجود
الواجب عين ذاته عندهم اشارة الى الكبرى واما الى الصغرى على ما ذكرنا واشارة الى دليل بطلان التالي
على ما ذكره القائل فتامل ثم اعلم ان قول الش وارادوا به الماهية اشارة الى وجه اخر لاستفادة معنى الجوهر
من كلامهم لا يصح ان يكون الواجب جوهرا بذلك المعنى فلا يرد عليه انه تكرار لقوله جعلوه من اقسام الممكن كذا
قد يقال ويمكن ان يقال انه اشارة الى الاستدلال على جعلهم الجوهر من اقسام الممكن على وجه يشير الى وجه
اخر لنفي الجوهرية عنه تع عندهم كما نبه عليه المحشي بقوله وان يكون وجوده زائدا اه   للقطع بتغاير
المفهومات حاصل هذا النظر منع الترادف بين الالفاظ المذكورة لتغاير مفهوماتها فانه لا يتصور الترادف

عند تغاير المفهومات واجاب السيد الشريف في حواشيه على هذا الشرح عن هذا المنع بان المراد بالترادف
هو التساوي في الصدقات تساهلا وقد سبق من المحشي ان هذه الارادة دأب لقدماء المتكلمين ورده بعض
المحشين بانه لا يصح حمل الترادف ههنا على التساوي وانت خبير بان التساوي ايضا بين الالفاظ المذكورة ممنوع
فان القديم اعم من الواجب كما مر من الشارح وان سلم التساوي بينهما فهما اعمان من انه كما قد يقال فلا فائدة
في حمل الترادف على التساوي وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم ايضا مرادفا للاخص لم يكن وجه لعدم
جعل الموجود مرادفا كما قد يقال   وايضا لا نسلم ان الاذن او الاشارة الى منعين اخرين الى احدهما منع
كفاية الاذن باحد المرادفين في اطلاق الاخر والثاني منع كفاية الاذن بالملزوم في اطلاق اللازم بسند انهما
قد يوهمان النقص قد يقال ههنا منع رابع بل خامس ايضا الاول انه يشترط في توهم الترادف التساوي
في الصدق وهو مم ههنا والثاني ان الموجود مشعر بزيادة الوجود فلكونه لازما للواجب ممنوع
والثاني ان الاشارة الى المساواة لا يصح اطلاق اللازم لكونه موهما للنقص مع الاذن باطلاق الملزوم قيل فيه بحث
فانه بمجرد الورود في الشرع باقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يشترط فيه عدم الايهام للنقص ففي
المثال المذكور كما كان اللازم موهما للنقص كان الملزوم موهما ايضا له فلا اذن من الشرع باطلاق
الملزوم ايضا الا ترى انه لا يطلق عليه تع الماكر والمستهزئ وامثالهما مما ورد في الكتاب والسنة وقيل انه
يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير ايضا اذا لم يقصد الاستهزاء او الاستقباح ولما اذا قصد شيء
منهما بذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جائز بل واقع فيما بين اهل
الشرع فتدبر   وقيل اي في بيان مادة لا يصح اطلاق المرادف لكونه موهما للنقص مع الاذن بالمرادف
الاخر   وليس بشيء وقد قيل المثال الصحيح هو الجود والسخاء فانهما مترادفان مع ورود الاذن باطلاق
الاول دون الثاني   لكن يعتبر في التجزي ان يريد الفرق بين التجزي والتبعض الناشئ عن التكرار وحاصل
الفرق على ما قد يقال حمل التجزي على الانقسام بالفعل والتبعض على الانقسام العقلي والوهمي وقيل حاصله
حمل التجزي على الانحلال الى الاجزاء الاصلية والتبعض على الانحلال الى الاجزاء مطلقا فتامل وقد يقال الانحلال
المنفي التركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التجزي والتبعض
فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة فهما مترادفان وربما يقال الترادف بحسب اللغة لا ينافي اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤيد عدم ذكر
المنفي الانحلال ويقال ايضا الاعتبار في الانحلال يستلزم الاعتبار في التجزي والتبعض ايضا على تفسير الشارح اياهما حيث اعتبر الانحلال
فيكونان بمعنى الانقسام الى ما فيه التركيب لا بمعنى مطلق الانقسام ثم انه قد يقال يمكن ان يفرق بينهما بان يراد بالتبعض كونه مضافا
اليه للبعض بعض الاشياء وبالتجزي كونه ذا اجزاء وبان يراد بالاول اضافة البعض اليه وبالثاني اضافة الجزء اليه

قوله

مرجع السكاكي حمل المجانسة في قول الشارح اي المجانسة على المعنى الاصطلاحي الذي هو المشاركة في
الجنس اللغوي وجعل قوله لان معنى قولنا ما هو اه بيانا لهذا المعنى ثم اعترض عليه بان المجانسة بهذا المعنى
لا تستلزم التركيب فلا يتم الاستدلال على نفي الوصف بالمائية بقوله والمجانسة توجب التمايز اه وقد
حمل الشارح المائية في قول المص على معناها العرفي وهو المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس المنطقي
لانه معنى قولنا اه اشارة الى معناها الاصطلاحي والى المناسبة بين معنييها العرفي والاصطلاحي لان هذا المعنى
هو المراد ههنا ولا شك ان المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس المنطقي تستلزم التركيب فلا غبار على
الشارح وربما يقال كون المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس المنطقي معنى عرفيا للمائية ممنوع والاقرب
ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجوزا وقد يقال ههنا وجه اخر اولى من الكل وهو ان يحمل قولهم
ولا يوصف بالمائية على انه لا يسأل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة والمستح منزه عنها
نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تع على مسلك المتكلمين
لكن كنهه تع غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما وانت خبير بانه مع بعده عن العبارة وعدم
مساعدة المقام له انما يتم لو انحصر السؤال بما في السؤال عن الماهية وليس كذلك بل يسئل به عن
الوصف ايضا كما ذكره السكاكي وغيره   نعم لما كان اجزاؤه يعني ان للمائية معاني اخر يلزم من
الاتصاف بها التركيب ويجوز الاتصاف بها لكن غرضنا لا يتعلق بذلك اذ الكلام ههنا انما هو في
التنزيهات ويحتمل ان يكون المعنى ان للماهية معاني اخر يجوز اتصافه تع بها بالعدم وورود الاذن من
الشرع لكن غرضنا لا يتعلق بذلك اذ الكلام ههنا انما هو فيما لا يجوز الاتصاف به بسبب التركيب
هكذا قيل   مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف لكون السؤال عن الحقيقة او الوصف
معنى للمائية محل نظر بل هو معنى لما هو لا للماهية اللهم الا ان يحمل على المسامحة والمعنى مثل الحقيقة
من حيث انه يسئل عنها بما هو والوصف من حيث انه يسئل عنه بما هو ولك ان تجعل ضميرا لها للكلمة
ما هو فتامل   لكن المعتبر في المائية هو الجنس اللغوي اي الامر الشامل مطلقا سواء كان جنسا
منطقيا او نوعيا او غيرهما وذلك لانهم بعد ما صرحوا بان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو صرحوا
بانه قد يجاب عنه بالنوع او بالوصف فدل ذلك على ان المعتبر هو الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي فسقط
ما قيل لكون المعتبر ذلك في حيز المنع   يعني ان البعد امتداد اعلم ان البعد عبارة عن الامتداد عند
الكل لكن ذلك الامتداد موهوم عند المتكلمين ومحقق عند الفلاسفة قائم بالجسم عند المشائين
وقائم بنفسه ايضا عند الاشراقيين القائلين بان المكان عبارة عن موجود مجرد فمنهم من احال خلوه

عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون
بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولما كان ظاهر تعريف الشارح لا ينطبق بشيء
من المذاهب اوله المحشي بقوله يعني ان البعد ان وحاصر تأويله ان تعريف للبعد الموجود وان كلمة
او لتقسيم المحدود والمعنى ان البعد امتداد له نوعان احدهما قائم بالجسم والاخر قائم بنفسه وهذا
عند القائل بوجود الخلاء كالاشراقيين واما عند من لم يقل بالخلاء لا موجودا ولا موهوما كاصحاب السطح
الذين يقولون بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو
المشاؤون فله النوع الاول فقط وهو القائم بالجسم فقوله واما عند اصحاب السطح ان اشارة الى ان
المعطوف محذوف ولذا تقول كلمة او لتقسيم الحد فما قبلها اشارة الى ما ذهب اليه اصحاب السطح
وهو وما بعدها معا اشارة الى مذهب الاشراقيين كما قالوا عند تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه او في احواله الى مطلوب خبري فيكون قوله عند القائلين بوجود الخلاء قيدا باعتبار المذهب الثاني
وترك القيد باعتبار المذهب الاول احالة على المقايسة ويمكن ان يحمل على هذا ايضا كلام المحشي فقال
ويمكن ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للبعد على مذهب الاشراقيين كما هو الظاهر من قوله عند القائلين
بوجود الخلاء ويحال تعريفه على مذهب المشائين على المقايسة كتعريفه على مذهب المتكلمين وان
لم يلائم عبارة المحشي هذا والاولى ان يجعل قوله عبارة عن الامتداد تعريفا ويحمل الامتداد على الاعم
من الموجود والموهوم ليشمل المذاهب كلها ويجعل قوله قائم بالجسم او بنفسه اشارة الى التقسيم
على مذهب الاشراقيين ويقال ترك تقسيمه على مذهب غيرهم احالة على المقايسة
وهذا التعريف للبعد الموجود لان المقام غير مربوط في الامر الموهوم وايضا ظاهر قوله عند القائلين بوجود
الخلاء يأبى عن تعميمه للموهوم بقي ان تخصيص الموجود بالتعريف مع انه خلاف مذهب المتكلمين غير
ملائم للمقام اللهم الا ان يقال تعريف الموهوم يعلم بالمقايسة على تعريف الموجود بخلاف العكس كما اشار
اليه المحشي فتأمل ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة بان يقال البعد الموهوم امتداد موهوم
مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان ينفذ الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم هذا مبني
على وجود الحيز يعني ان القول بلزوم قدم الحيز على تقدير التحيز في الازل انما يصح لو كان الحيز من الموجودات
كما ذهب اليه الفلاسفة واما اذا كان من الموهومات كما هو مذهب المتكلمين فلا يصح ذلك لان القدم والحدوث
من اوصاف الموجودات فلا يتم الاستدلال على مذهبهم فلا يكون الدليل المذكور دليلا تحقيقيا فان قيل
يجوز ان يراد بالقدم هنا معنى الازلية وهو لا يستدعي الوجود فيتم الاستدلال قلت لا نسلم صحته بطلان

الازلي

اللازم فان ازلية المعدوم غير مستحيلة بل الاعدام الازلية غير متناهية هكذا يقال وقيل ازلية الحيز
تستلزم ان يكون للمتحيز وضع مخصوص ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون
الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال في حقه تعالى ويقال يرد عليه انا لا نسلم استلزام
ازلية الحيز الوضع المذكور ولا نسلم ايضا ان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي الوجوب الذاتي لجواز ان يكون ذلك
مقتضى ذاته كسائر صفاته وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل المذكور بل يكفي ان يقال انه تعالى
ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وقس عليه استلزام الوضع فتأمل لان الحصول
في الحيز رد لما قيل من انه ان اريد انه يكون محلا للحيز فالامر بالعكس وان اريد انه يكون محلا للتحيز فهو امر نسبي لا وجود له
اللهم الا ان يقال اريد الاول واريد بالمحلية المقارنة وحاصل الرد اختيار الشق الثاني من الترديد وان
ان التحيز من الموجودات العينية لا من الامور النسبية وفي قوله لان الحصول في الحيز اشارة الى ان المراد بالحلول
هو التحيز اي الحصول في الحيز والجمع لاحتمال تعدد الحيز قد يقال بل لانه لو كان الازلي متحيزا والحيز حادثا يجب ان
يكون هناك تحيزات غير متناهية فتأمل وهذا الترديد ان دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في شيء من المذاهب كما يشهد به التتبع وحاصل
الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلان تحيزه تعالى على جميع التقادير المحتملة عند العقل ليحصل الاطمئنان الكامل والاسكات
التام وان لم يذهب اليه بعضها اذ هب قيل المراد بالحيز هنا ما يصلح ان يجعل حيزا الا الحيز الحقيقي فيتصور
الزيادة والنقصان فلا يكون الترديد قبيحا فتأمل في جميع المذاهب اي الثلثة وهي القول بكونه سطحا
او بعدا موجودا او موهوما ثم ان هذا الدليل ان يعني ان هذا الدليل على الوجه قرره الشارح مبني على تناهي
الابعاد نعم لو قرر بان يقال اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا
لكونه مبنيا على تناهي الابعاد كما لا يخفى والاجزاء ان يساويه ان قد يقال وجاز ان ينقص عنه ولا تناهيه
لان غير المتناهي جاز ان ينقص عن غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بقدر متناه فان الدار ان
فلذا الدار المبنية وسط الدارين امام او يمين بالنسبة الى احدهما وخلف او يسار بالنسبة الى الاخرى
ان صفات الكمال هي العلم ان منع للملازمة او ابناء على حمل صفات الكمال على الصفات الوجودية
لتبادرها عند الاطلاق فيكون معنى الشرطية هكذا ان اتصف الاجزاء بجميع الصفات الكمالية الوجودية يلزم
تعدد الواجب وحاصل المنع ان اتصاف الاجزاء بتلك الصفات لا يستلزم الا تعدد موصوفاتها
ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب وانما يلزم ذلك لو كان اتصاف الاجزاء بتلك الصفات
مستلزما لاتصافها بوجوب الوجود ايضا لكنه ممنوع ويرد عليه ان حاصله اثبات الملازمة الممنوعة

بجميع صفات الكمال على الاعم من الوجودية وغيرها بحكم ان المطلق يجري على اطلاقه فيكون معنى الشرطية
ان اتصف الاجزاء بجميع الصفات الكمالية من الوجودية وغيرها يلزم تعدد الواجب ولا شك في
صدق هذه الملازمة فانه من جملة تلك الصفات الوجوب فالاتصاف بالجميع يستلزم الاتصاف
بالوجوب فيلزم تعدد الواجب قطعا   وايضا صفات الكمال اه توجيه اخر لاثبات الملازمة
المنوعة على تقدير حمل الصفات على الوجودية خاصة وحاصله ان المراد من صفات الكمال
هو التام منها البالغ الى الذروة العليا وهي لا توجد الا في الواجب فالاتصاف بها يستلزم الاتصاف
بالوجوب ايضا فيتم الملازمة قطعا هذا وقد يقال في وجه الضعف ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات
الكمال لا يوجب نقص الكل لجواز اتصافه بصفات الكمال وان لم يتصف الاجزاء حاصله منع الملازمة
الثانية وتقريره لا نم انه لو لم يتصف الاجزاء بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما
يلزم ذلك لو لم يتصف المجموع ايضا لكنه مم لجواز ان يتصف المجموع بجميع صفات الكمال وان لم يتصف
شيء من اجزائه بها وقد قيل فيه نظر لان عدم اتصاف الجزء بصفات الكمال يستلزم نقصان الجزء و
نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل لا محالة ويقال في الجواب عن النظر
لا نم ان عدم الاتصاف ببعض الصفات يستلزم النقصان بالنسبة الى الجزء ولو سلم ذلك فلا نم ان نقصان
الجزء يستلزم حدوثه اقول فيه ان النقصان هنا بمعنى الخلو عن صفات الكمال فالاستلزام ضروري
ثم ان نقصان الجزء بمعنى الخلو عن بعض صفات الكمال كالوجوب والقدم مما لا شك في استلزامه الحدوث
فسقط المنعان وتحقيق ذلك ان ملخص الدليل هكذا لو تركب الواجب فاجزاؤه اما ان يتصف
بالوجوب والقدم فيلزم تعدد الواجب او لا يتصف بهما فيلزم النقص والحدوث هذا
مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه لا يقال امثال هذه ليست من النصوص بل من المتشابهات
فكيف يصح التمثيل لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم والمتشابه
بل ما يعم اقسام النظم كلها على ما هو المتعارف كما سيجيء من الشارح في اواخر هذا الكتاب والتوصيف
بالظهور يدل عليه قطعا كما لا يخفى   ومعنى اليد القدرة وما قال الامام الاعظم في الفقه
الاكبر من انه لا يقال يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة انما هو مسلك السلف الذين
لم يجوزوا تاويل المتشابهات   ومعنى الصورة الصفة قيل الحديث الشريف رواه مسلم
هكذا اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على صورته فمثل هذه الرواية لا يحتاج
الى التاويل لان الضمير للاخ او للوجه الاخ ارجاع الضمير الى الاخ او الى وجه الاخ كما رجعه الى ادم يعين

التأويل

التاويل اللفظ المتبادر الملايم للسوق والذوق رجوع الضمير الى لفظة الله فصرفه عنه الى غيرها
تاويل وصرف عن الظاهر بل هو اكثر بعدا وركاكة بالنسبة الى تاويل الصورة بالصفة كما لا يخفى على من تامل
وربما يقال لا يتاتى تاويلها بالصفة على هذه الرواية بل المراد بالصورة هو الجمال فالمعنى ان الله تعالى
جعل ادم مظهر الانا رجماله المعنوي كما خلقه على صفته اقول لا ينبغي ان يشك في صحة تاويل الصورة
بالصفة على هذه الرواية ايضا اذ يكون المعنى هكذا فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على صفته
سميعا بصيرا متكلما الى غير ذلك والمحل للمبادي الاكثر هذه الصفات سيما الكلام هو الوجه فهو
احق واولى بالحفظ فلذا اخص الوجه بالحفظ ولا خفاء في صحة هذا المعنى وحسنه وملايمته
للسوق والذوق وفي بعد ما ذكره وتكلفه   اذ يفهم منه ان هذا مبني على حمل قوله فلا يماثل
علم المخلوق بوجه من الوجوه على معنى لا يماثله في وجه من الوجوه وقد يقال معناه انه ليس لاثبات
المماثلة وجه اصلا في ابينهم منه ما ذكر اقول يؤيد هذا المعنى الاشتراك في الوجود وكلمة البا
ايضا في قوله بوجه من الوجوه ولشمولهم هذا القول في هذا المعنى المذكور ثم ان حاصل هذا التوجيه
هو ما قد يقال من ان هذا القول من صاحب البداية مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل
علم المخلوق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة يحصل بوجه من الوجوه حتى ينافي ما صرح به
وربما يقال حاصله نفي دليل المماثلة يحمل كلام صاحب البداية على ذلك المعنى انحراف عن الاستقامة
بادي فهم فان مراده كما سيجيء من الشارح في التوفيق هو المساواة في جميع وجوه ما به المماثلة
بناء على انه المجال لادعاء ان بين الموجودين مساواة من جميع الوجوه انتهى فتامل
والتوفيق ما سيجيء من الشارح وهو ان المراد هو المساواة في جميع وجوه ما به المماثلة اقول فيه ان ما به
المماثلة لا محالة امر قائم بالشيئين المماثلين فلا يتصور مساواتهما في جميع وجوه اذ من تلك الوجوه
ما يختص باحدهما كالقيام به والحاصل ان المساواة في جميع وجوه ما به المماثلة يرفع التعدد فيما
به المماثلة فكيف يقوم بكل من الشيئين المتغايرين ولا مخلص الا بتخصيص الوجوه والصفات ببعض
الوجوه والصفات كالصفات النفسية مثلا وبعد التخصيص احاجة الى العدول عن الظاهر
وحمل الوجوه على وجوه ما به المماثلة في دفع التناقض بل يندفع التناقض على تقدير حملها على وجوه
المماثلين ايضا كما قد يقال والجواب بان ما به المماثلة كلي فلا تعدد فيه بل التعدد في افراده محل نظر اذ
يلزم حينئذ ان لا يشترط في جميع وجوه ما به المماثلة وذلك خلاف المفروض على انه لو صح اعتبار الكلية فيما به
المماثلة لصح اعتبارها في وجوه المماثلة ايضا فحينئذ لا يلزم من اشتراك الشيئين في جميع الوجوه مساواتهما

في جميع الاوصاف دفع التعدد فيبطل كلام الشارح من اصله كما لا يخفى ثم انه قيل ويمكن التوفيق بين الكلامين بان يقال المماثلة على نوعين كاملة وهي المشاركة في جميع الوجوه كالحنطة فانها مماثلة للحنطة في جميع الوجوه وناقصة وهي المشاركة في بعض الوجوه كالحنطة مع الشعير في القيمة فالمراد بها في احد المقامين احد النوعين وفي الاخر الاخر يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور كالجزئيات على زعم الفلاسفة وكذا ذاته تعالى على زعم الدهرية وحاصل الايراد منع انه لو خرج عن علمه تعالى شيء يلزم النقص والافتقار بجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق علمه تعالى به لعدم كونه قابلا له كالممتنعات بالنسبة الى القدرة فكما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم منه النقص والافتقار بالنسبة الى القدرة كذلك العلم يجوز ان لا يتعلق ببعض الامور لعدم القابلية لذلك ولا يلزم النقص والافتقار وربما يقال يمكن الجواب عنه بان الامور لا تخلو عن وجوب وامكان وامتناع وتعلق العلم بكل منها واقع الا عند العجز من قبل العالم والله تعالى منزه عن العجز وفيه ان المانع يمنع ان التعلق بكل فرد من افراد كل من الامور الثلاثة واقع الا عند العجز لجواز ان ينشأ امتناع التعلق من الخصوص في جانب العلم او في جانب المعلوم على ان المقدمة المذكورة من قبيل الاستقراء الغير التام فلا يفيد اليقين واعلم ان المراد بالشيء في قوله الشارح ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء اما الموجود بناء على انه هو المتعارف واما الممكن بقرينة اختصاص القدرة بالممكنات واما ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بقرينة شمول العلم للواجب والممكن والممتنع ولكل من هذه الثلاثة ذاهب لكن لا يخفى عليك ان المسئلة تكون قاصرة في البيان على الاول بالنسبة الى كل واحد من العلم والقدرة لعدم اختصاص شيء منهما بالموجود وعلى الثاني بالنسبة الى العلم وتكون غير صحيحة على الثالث بالنسبة الى القدرة لاختصاصها بالممكنات اللهم الا ان يقدر شيء اخر بمعنى الثالث في المعطوف عليه بقرينة المعطوف كما قال حفيد الشارح ثم انه قد يقال اذا اريد بالشيء الممكن لا يتجه ما ذكره المحشي انه لا يجوز خروج ممكن عن علمه تعالى والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم وفيه ان ما ذكره من الدليل لا يمشي بالنسبة الى الصفات تعالى فانها ممكنة غير صادرة عنه تعالى بطريق الاختيار على ما قالوا وقال الجلبي يندفع ما ذكره المحشي بحمل الشيء على الموجود لان جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالاختيار عندنا والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة وفيه ايضا ان ذات الواجب تعالى وكذا صفاته العلى من الموجودات عندنا وليسا مما صدر عنه تعالى بالاختيار ويقال اذا اريد بالشيء احد المعنيين الاخيرين لا يرد ما ذكره المحشي وفيه ايضا شيء فانه يجوز ان يكون بعض الممكنات او بعض ما يصح ان يعلم ويخبر عنه مما يستحيل تعلق علمه تعالى به عند المانع

لخصوص

لخصوص بالنسبة اليه تعالى فلا بد من اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل اي من حيث هي جزئيات اعلم انه قد اشتهر ان جمهور الفلاسفة ذهبوا الى انه تعالى لا يعلم الجزئيات لتغيرها واحتياج العلم بها الى الات جسمانية فلما ورد عليهم شناعة عظيمة حيث اثبتوا له تعالى الجهل بالجزئيات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وجهوا كلامهم بتوجيهات واولوه بتاويلات منها ما اشار اليه المحشي بقوله من حيث هي جزئيات اه لكنه ظن ان مرادهم ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات دون خصوصياتها فلا يندفع به المحذور كما لا يخفى ومنها ما ذكره الدواني في شرح العقائد العضدية وهو ان مرادهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل يعلمها على وجه كلي بان يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم وله فيما ذكره بحث اوردناه في تعليقاتنا على ذلك الشرح فليطلب منها قال بعض الافاضل قد وجهوا كلام الفلاسفة في هذا المطلب وقد وقفنا على ثلثة الاول لصاحب المحاكمات وهو ان مرادهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما تاما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائمة حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بلا تغير اصلا والثاني لصاحب الفتوحات المكية وهو انهم ارادوا بعدم تعلق العلم بالجزئيات عدم احتياجه سبحانه وتعالى في العلم بها الى تفصيل كما في المخلوقات بل يعلمها منفصلة في ضمن الكليات فاذا تعلق علمه تعالى بتل رمل مثلا علم عدد ما فيه من الرمال من غير احتياج الى تحليل وتفصيل كما في المخلوقات والثالث للدواني ثم قال وفي كل من التوجيهات الثلثة نظر اما الاول فلان العلم وان لم يدخل تحت الازمنة لكن لا بد من كشف الزمانيات على ما هو الواقع والا لم يكن علما بل جهلا وايضا حضور الزمانيات عنده دائما اما في الخارج وهو سفسطة او في العلم فيلزم التغير المحذور منه لان العلم عندهم منحصر في الحصولي والحضوري واما الثاني فلانه ينافي ما استدلوا به على هذا المطلب وهو انه لو علم تعالى الجزئيات المتغيرة فاذا علم ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل واما الثالث فلانه مع كونه خرقا لما تطابق النقلة عنهم عليه فيه نظر من وجوه اما اولا فلان الكلية مثلا لو كانت صفة العلم الذي هو كيف على المذهب الراجح عندهم قائم بالذهن المخصوص متشخص به لكان جزئيا حقيقيا هذا خلف واما ثانيا فلان مقتضى كلامه ان الموجود الخارجي اذا علم بالتعقل ولو بجميع ما فيه كان كليا فالموجود الخارجي لا يقبل التعدد وذلك التعقل يقبله فلا يطابقه من جميع الوجوه وفي العلم الغير المطابق جهل قطعا واما ثالثا فلان الموجب لتقولهم هذا هو الاحتراز

عن لزوم التغير في ذاته تعالى في العلم التصديقي فلو كان طرفاه كليين ايضا لزم المحذور انتهى لانا نقول ان حاصله
ان القدرة ههنا بالمعنى الثاني وهي بهذا المعنى لاتنافي الايجاب وفيه انه ح لايحسن التقابل بين قول المعلل يخرج
عن علمه وقدرته شيء وبين قول الش لا كما زعم الفلاسفة. وايضا الفلاسفة لاينكرون القدرة على الكثر
من واحد بهذا المعنى غاية ما في الباب انهم يثبتون الواسطة كما اشتهر منهم فالاولى ان يجعل الكلام من
باب المشاكلة فالمعنى انه لايصدر عنه الكثير من واحد فافهم فتحقق عليها لايخفى ان سوق العبارة
يقتضي ان يقال فغير منافية للايجاب ويقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليها محل بحث لان مشيته
تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث
ارادة الواجب فمعنى قولهم ان شاء فعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل وعند المتكلمين عبارة
عن القصد فمعنى ان شاء فعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ
هذا انما يدل على زيادة المفهوم اي زيادة مفهوم العلم مثلا على مفهوم الواجب كما هو منطوق
قوله لايدل على معنى انه بناء على ان المراد بالمعنى هو المفهوم والمعنى المصدري كما هو الظ والكلام ثانيا
والكلام في زيادة الحقيقة على الحقيقة اي زيادة حقيقة العلم مثلا على حقيقته اي ما صدق عليه
احدهما على ما صدق عليه الاخر هذا الاينافي كون الكلام في ان تلك الصفات صفات حقيقية ايضا
كما توهم وتفصيل الكلام ههنا ان زيادة المفهوم على المفهوم خارج عن المقام من وجهين الاول
ان المدعى هو زيادة ذات الصفات لامفهومها والثاني ان المدعى هو زيادتها على ذات الواجب
تعالى لا على مفهوم الواجب واما ما قد يقال في توجيه الاول ان المراد بالمعنى هو المعنى الحدثي ضرورة ان
مأخذ الاشتقاق هو المعنى المصدري الا ان حاصل الدليل هكذا ما ثبت يدل على ثبوت المعنى
المصدري وثبوته يستلزم ان له تعالى صفات زائدة على ذاته تعالى بناء على ان هذه المعاني تستلزم صفات
زائدة في المخلوقات فكذا في الخالق فانت خبير بما فيه فان قياس الغائب على الشاهد لايفيد القطع
والمطلب برهاني ولعله بهذا لم يلتفت اليه المحشي واما ما قيل في توجيه الثاني ان المراد بمفهوم
الواجب هو مفهوم لفظ الله وذاته المقدس بقرينة قول المحشي وله صفات وقول الش لما ثبت
انه عالم الخ ففي غاية السقوط فان تلك الارادة في غاية من البعد ولا جعل القولين المذكورين
قرينة عليها كما لايخفى فان صدق المشتق الخ واعلم ان هذا القول من الش بيان ان تلك
الصفات موجودة كما ان ما قبله لبيان انها زائدة فكانه قال الله عالم وكل عالم له علم موجود
زائد اما الزيادة فلان كونه عالما يدل على معنى زائد واما الوجود فلان صدق المشتق الخ ولذا لم يتعرض
المحشي

المحشي في الاول على الوجود وفي الثاني على الزيادة فلا وجه للمناقشة في الاول بالوجود وفي الثاني بالزيادة
ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه اي كما هو المناسب للمقام وقد قيل عبارة الش لا تساعده
الارادة بل هي نص في الارادة الثانية فالترديد المذكور قبيح اقول عدم المساعدة ممنوع لان الضمير في قوله
يحتمل ان يرجع الى الشيء وان يرجع الى المشتق فالارادة الاولى للاحتمال الثاني والثانية للاول فلا قبح في الترديد
فمنقوض بمثل الواجب والموجود فانهما مشتقان صادقان عليه تعالى مع ان صدقهما لايقتضي
ثبوت مأخذهما في نفسهما بحسب الخارج بل هما امران اعتباريان لاتحقق في محله فلا يتم
بذلك غرضهم وهو اثبات وجود الصفات في انفسها بحسب الخارج وذلك لجواز ان يكون ذلك
المأخذ من الامور الاعتبارية كالوجوب والوجود ويكون اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
وقد يقال المط حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية بل من الامور العينية فكما ان
اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه الش
بعد وفيه ان كون هذه الصفات من الامور العينية غير مسلم عند الخصم بل هو اول المسئلة وقياس
على السواد كما ذكره هذا القائل وكذا القياس على صفات المخلوقين كما قد يقال قياس الغائب على الشاهد
وقد مر ما فيه فتدبر وقد فرعوا عليه الازلية لعله اشارة الى جواب سؤال يكاد يتوهم
ههنا وهو ان يقال عدم تمام غرضهم هل هو مخل بشيء من الامور الواجبة ام لا فاجاب بانه مخل
فانه لايتم ح ازلية تلك الصفات فانهم فرعوا على وجودها ازليتها فقالوا لو لم يكن ازلية لزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وذلك ممتنع مع ان الممتنع عندهم انما هو قيام الحوادث الموجودة لا الاعتبارية فلو
لم يتم هذا لم يتم ذلك وفيه ان عدم تمامية دليل لايدل على عدم دليل اخر تام فتأمل قلت
يأباه وقد قيل وجه الاباء انه لاوجه لتخصيص العلم بالسلب بالمعنى المذكور فان العلم والعالمية متساويان
الاقدام في ان لايكون صفة حقيقية فنفي احدهما واثبات الاخر مما لاوجه له اقول فيه انه يجوز ان يكون
تخصيص العلم بالسلب لتبادر الوصفية الحقيقية والمتبادر في العالمية هو الاضافة ويقال في وجه
الاباء ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان
معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا وانت خبير بان
هذا مع بعده عن العبارة ليس بتام فانه يتوقف على اثباتهم العلم بمعنى الاضافة وراء العالمية
ولايلزم من نفيهم العلم بالمعنى المذكور اثباتهم اياه بمعنى الاضافة بل يجوز ان يثبتوه بمعنى الاتصاف بالعالمية
كما قيل وايضا لايلزم على ذلك التقدير ان يكون معنى العالمية عندهم غير الاضافة بل يجوز ان يكون العلم

والعالمية عندهم بمعنى واحد   عالم بالذات وعلم عين ذاته وحاصل الاباء ان كلا من هذين
القولين يقتضي ان يكون مذهبهم ان لا يكون لله تعالى اصلا لا صفة حقيقية ولا صفة اعتبارية
وفيه ايضا انه يجوز ان يكون مرادهم ان العلم الموجود في الخارج هو عين الذات واما ان لله تعالى علما
غير موجود في الخارج فلا يأبى هذه الاقوال عن ذلك   بل المدلول هو اضافة التميز يعني
ان صدور الافعال المتقنة انما يتوقف الا على الانكشاف الذي يسميه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على
صفة موجودة هي العلم وقد يقال لا ورود لهذا لان اتفاق العقل في الشاهد على كون العلم والقدرة
موجودتين يرشد الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه ثم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب
فيجعل في الغائب قديما وانت خبير بانه بعد تسليم الاتفاق وعدم الصارف قياس الغائب على الشاهد
على تقدير تمامه دليل مستقل على وجود الصفات ولا كلام فيه ههنا بل الكلام في دلالة صدور
الافعال المتقنة كما لا يخفى وضم ذلك القياس بذلك الصدور يستدعي استدراك بعض المقدمات
على انه قياس الغائب على الشاهد مما لا يفيد في المقام البرهاني كما عرفت خصوصا اذا كان مع الفارق
قيل ليس المقصود ههنا الاستدلال بصدور الافعال المتقنة على كون العلم والقدرة صفة
حقيقية بل المقصود هو نفي ان اطلاق العالم والقادر بمجرد تسمية والمعنى دل صدور الافعال
المتقنة على انكشاف الاشياء عنده تعالى سواء كان العلم صفة حقيقية او اضافية فلا يرد
ما اورده المحشي وانت خبير بان السوق والذوق لا يساعدان على هذا المعنى   لهم ان يقولوا
اتحاد المفهومين ان فيه نظر لما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر لزوم هذه المذكورات
وليس كذلك ونحن قاطعون صرح الكعبي بان من زعم ان علمه انه يعيد فهو كافر انتهى   وليس بلازم
ربما يقال في مغايرة مفهوم المأخذين المتساويين المحمول احدهما على الاخر متواطئا تأمل وانت
خبير بان مثل ذلك ليس بعزيز كالدين والشريعة الذين هما مأخذ المتدين والمتشرع وانما
التأمل في اتحاد ذاتي المشتق ومأخذه مع التغاير في المفهوم كالعلم والعالم والقدرة والقادر
فتأمل   وليس بمحال قيل فيه نظر اذ المفهوم هو من مقالة اهل اللسان انهما ليسا بمتحدين ذاتا
ايضا وابعد من اتحادهما اتحاد الكلام والبصر وبالجملة ضد كل صفة في عرفهم غيرها وقد اعتبر
القوم عرف اللغة في مواضع منها رد المعتزلة حيث ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الكلام انتهى فتأمل
لم لا يستلزموا حقيقة العلم او يعني ان لزوم كون الواجب غير قائم بذاته انما هو من كون
العلم صفة غير قائمة بذاتها كما هو كذلك في شاننا فلم لا يجوز ان لا يكون حقيقة العلم كذلك في شانه تعالى

بل يكون قائما بذاته لكونه عين ذاته تعالى كما هو مذهبهم فلا لزوم لذلك اقول فيه نظر لما في شرح المقاصد
من ان العلم ليس واجبا لذاته ولا قائما بذاته اتفاقا واعلم ان كون الشيء الشيء قد يكون بصيرورة احدهما
الاخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية
المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها ان يكون لازم كل منهما لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا فان الحيوة
لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم للعلم كذا قد يقال فان قلت فعلى
هذا يلزم على المعتزلة ايضا كون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه كما صرح به في شرح
المقاصد فلم اقتصر ههنا على كون الواجب غير قائم بذاته قلت قد ادرجها في قوله الى غير ذلك من المحالات
ان الجواب التام اه قيل لا نم ان الجواب التام ذلك لان شبهة المعتزلة انما هو التغاير
بين الذات والصفات فقط كما هو الظاهر من قولهم في تقرير الشبهة والجواب التام هو نفي المغايرة
بين الذات والصفات بدون احتياج الى نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض فالتحقيق ان
معنى قوله اشار الى الجواب اجاب واستعمال الاشارة في الصراحة ليس بعزيز   والمص قد اقتصر
على الاول قد يقال يمكن ان يقال مراد المص ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى
لا هو ولا غيره فلا اقتصار على الاول او يقال ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم
منه بطريق الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كان بالنسبة الى الاخرى غيرا لكان
بالنسبة الى الذات كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الاخر من
الجواب لكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا فالوجه في ايثار الاشارة ان العبارة غير صحيحة
في شيء من الاحتمالين المذكورين او ما سيذكره المحشي بقوله ولان الغرض اه وانت خبير بان كلا من
الاحتمالين المذكورين بعيد عن عبارة المص بمراحل كما اعترف به هذا القائل فلذا لم يلتفت اليهما المحشي
بل تصدى الى توجيه الاشارة بحمل العبارة على الظ الواضح على ان معنى الاقتصار على الاول هو الاقتصار
عليه في الذكر الصريح وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعا وايضا كمال الوضوح في البعض الاخر من الجواب
ظاهر المنع جدا   لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير يعني ان المص اشار بانه اجاب عن لزوم
التعدد بالنسبة الى الذات والصفات بنفي التغاير بينهما حيث قال لا هو ولا غيره الى ان التعدد
فرع التغاير بحيث لا يوجد التعدد بدون التغاير واذا علم ان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب
عن لزوم التعدد بالنسبة الى الصفات ايضا وهو نفي التعدد ههنا ايضا اذ ليست الصفات ايضا
متغايرة بعضها مع بعض فكانه قال لا نم لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات فان التعدد

في التغاير والتغاير بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض
ولما لم يكن الجواب بتمام اجزائها مصرحا به اطلق الاشارة دون صريح الجواب بيانه حكم
الصفات فالجواب ضمني ولذا قال الشارح فلا مدخل له في الجواب فان الجواب يتم بنفي المغايرة
ولا حاجة فيه الى نفي العينية بل فيه ايهام تقوية السؤال قد يقال في عدم مدخليته نظر لانه لو لم يذكر
قوله لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية وانت خبير بان دفع ذلك التبادر ليس الا من بيان حكم الصفات
ولا مدخل له في الجواب عما تمسكت المعتزلة به قطعا كما ذكره المحشي فلا وجه للنظر اصلا ولك ان تحمل اه

ويعني تلك الامور الثلثة هي لزوم تعدد القدماء ولزوم تكثيرها ولزوم تعدد الواجب لذاته

يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء مطلقا فاورد السؤال عليه
بقوله ولقائل ان يقول اه باعتبار عدم لزوم التكثر في القدماء ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم
قدم الغير والاكتفاء به اذ به يتم المقصود ويندفع المحذور لان المحذور اه وربما يقال على هذا الحمل
يلزم اعتبار طي امور ثلثة وذلك تمحل ظ وانت خبير بان اعتبار طي الامرين الاخيرين مشترك
بين الحملين وفي حمل الشارح طي امر رابع في كلام المعتزلة على ان طي تلك الامور مما لا تمحل فيه لتمام
المقصود بما ذكر كما لا يخفى فافهم وقيل في توجيه كلام المحشي يعني ان الشارح حمل كلام المص على منع الملازمة
في قول المعتزلة لزم قدم الغير وتعدد القدماء فاورد عليه ما اورده بقوله ولقائل ان يقول اه ولك
ان تحمل كلام المص على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة فلا يرد ما اورده انتهى ورد بان قول المحشي
لا يلزم قدم الغير مما لا يساعد ذلك قطعا اذ هو صريح في كونه منعا للملازمة ولذا قال في الحواشي
وذلك لان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم على انه لو علم به كان كافرا من اجلى البديهيات
اي فيكون معلوما قطعا فيكون كفرا اقول فيه انه يجوز ان يكون مرادهم بالانتقال الظهور والاشراق والتعلق
كما نقل عن بعض النصارى ولا شك في عدم لزوم الذاتية للانتقال بهذا المعنى فضلا عن بداهته ولعل
لهذا بادر الى التسليم بقوله على ان قوله ثم اه وربما يقال لا نسلم بداهته فضلا عن كونه من اجلى البديهيات
والا فالاستدلال على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بانه تنبيه وانه ابطال السند الاخص
لكنه ينافي الجلاء ولا يخفى عليك ان هذا غلط اذ الكلام في بداهة لزوم الذاتية للانتقال لا في بداهة نفي
الانتقال ولغوية الاستدلال انما هي على تقدير بداهة نفي الانتقال لا على تقدير لزوم الذاتية للانتقال
وبينهما بون بعيد وقيل كونه من اجلى البديهيات مم فان اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية
للانتقال من مكان الى مكان اخر لا للانتقال من موصوف الى موصوف اخر مع ان الكلام فيه اذ
يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف اخر ورد
بانهم

بانهم جعلوا الاقانيم الثلثة جواهر قائمة بذواتها حيث قالوا ان الله جوهر واحد له ثلثة اقانيم فجعلوها
جزء الجوهر ~~وجزء الجوهر جوهر~~ كما هو المشهور واشد ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور فلزوم
الذاتية للانتقال من هذا الجوهر مما لا يشك فيه عاقل وانت خبير بان قولهم بان الله جوهر له
ثلثة اقانيم لا يدل على انهم جعلوها جزءا من الجوهر لجواز ان يجعلوها صفات له ولو سلم ذلك فلا
يلزم منه كون لزوم الذاتية للانتقال مطلقا مما لا يشك فيه فلا يصح تفريع قوله فلزوم الذاتية للانتقال اه
عليه نعم يلزم منه الذاتية راسا لكن الكلام في لزومها للانتقال واين هذا من ذاك ثم انه قيل ولو سلم
البداهة فهي لا تستلزم الحصول اذ يجوز ان يتوقف على التوجه والالتفات فما لم يحصل ذلك الموقوف
عليه لم يحصل البديهي وانت خبير بان عدم حصول الموقوف عليه ينافي الجلاء والكلام في الجلاء
لا في نفس البداهة على ان قوله ثم اه ما سبق كان جوابا بمنع الانحصار لعلة الكفر في الالتزام
بجواز كونها لزوما معلوما ايضا وهذا بتسليم الانحصار واثبات الالتزام وحاصله انه لو
سلم انحصار العلة في الالتزام فالتزامهم ثابت بقولهم فانه يدل على انهم التزموا القول بالقدماء
المتغايرة ويقال حاصل هذا الجواب الثاني انهم انما كفروا لاثباتهم الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء
الثلثة وانت خبير بانه على هذا يكون جوابا عما تمسك المعتزلة راسا ورفضا للجواب الذي
ذكره الشارح ولا يكون جوابا عما قيل الكفر الا بالالتزام فيختل نظام الاجوبة التي اوردها المحشي

اي بعدما حمل على ما حمل عليه الشارح

بل كان مما لا يرضيه السوق والذوق جدا كما لا يخفى ثم انه قد اعترض هذا القائل على قول المحشي وذوات
ثلثة بانه محل بحث لان معنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الثلثة في الربوبية واستحقاق العبادة على
ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص وذلك لا يدل على كونها ذوات مع انه لا احتياج
اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات وفيه ان الشارح قد صرح
في ذلك البحث بان مرادهم بالثلثة هو الله تعالى والمسيح وامه فظهر انهم كانوا يقولون بالهة وذوات
ثلثة فلا غبار في كلام المحشي ويؤيد هذا ما نقل عنه عند الجواب الاول من انه فسر قول النصارى ثالث
ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا
الجواب يعني الجواب الاول مبني على هذا التفسير انتهى فانه يشعر بان الجواب الثاني مبني على تفسير
اخر وهو تفسير الثلثة بالله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله كما اعترف به القائل المذكور ثم ان قوله مع انه لا حاجة اليه اذ القول اه مبني
على ما زعمه من ان حاصل هذا الجواب انهم انما كفروا اه وقد عرفت ما فيه والا فالكلام لنفي تكفيرهم

مطلقا بل في تكفيرهم اثبات القدماء المتغايرة وذلك يحتاج الى دعوى قولهم بالذوات القديمة كما لا يخفى
وايضا ترتب الحكم اه يعني ان ترتب الحكم بالكفر على المشتق الذي هو قوله تعالى قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل
على علية مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلثة كما هو القاعدة المقررة فيدل الاية الكريمة على ان
علة تكفيرهم هو هذا القول فان انحصرت علة الكفر في الالتزام تعين ان قولهم هذا قول منهم على وجه الالتزام
والا فلا سؤال فان مبناه على الانحصار كما عرفت ان قلت الحكم بالكفر في الاية انما ترتب على الموصول وهو ليس
بمشتق بل المشتق هو الصلة وصدها فليس هناك ترتب الحكم على المشتق اقول معنى ترتب الحكم على المشتق
هو ان يجعل مأخذ الاشتقاق وصفا للمحكوم عليه قائما به وهو متحقق فيما اذا جعل المحكوم عليه الموصول مع الصلة
المشتقة كما لا يخفى فاحفظ ذلك وعبارة الشرح حيث قال لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحيوة يشير الى الاول اي الى الجواب الاول وذلك لان هذه العبارة تدل على انه فسر الثلثة في قول
النصارى بالصفات لا بالذوات وقد سبق ان الجواب الاول مبني على هذا التفسير فالظاهر ان المراد هو
ان كفرهم للزوم الكفر الملزوم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات اه هكذا في شرح المقاصد لكنه
يخالف ما دل عليه قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة الا ان الصفات نفس الذات فيرجع مذهبهم في هذا
الى ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فلا يكون غاية الجهل اذ لو قطع اه يعني ان قولهم بالقدماء الثلثة لو كان بقطع
النظر عن اتحاد الصفات مع الذات فهناك امور اربعة لا ثلثة والا بل كان بالنظر الى الاتحاد فهناك امر واحد لا ثلثة فلا وجه
للقول بالقدماء الثلثة اصلا على التوجيه المذكور بخلاف جعلهم الذات الواحدة نفس ثلث صفات مغايرة للذات فانه ليس
في زعمهم مع الصفات ثلثة سوى الذات فهو نفس تلك الصفات فتأمل قد يقال على تقدير الميل الى ان الصفة عين الذات لا يرد
عليهم عدم الملايمة لقولهم بالقدماء الثلثة فانهم اثبتوا ما دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات ما لم يوخذ
مع الثلثة لا يستحق الالوهية عندهم بل يرد عليهم ح انه لا معنى لاستقلال اقنوم العلم لكونه عين الذات ح وانت خبير
بان ما ذكر لا يصلح توجيها لقولهم بالقدماء الثلثة دون الاربعة اذ لا يلزم منه ان لا يكون الذات من القدماء ولو لم
يوخذ مع الثلثة كما لا يخفى وقيل يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب
عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات انتهى تأمل فتدبر ثم انه نقل عنه رحمه الله
ههنا انه قال قوله في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا كل واحد
منها نفس الاخرى فكان قولهم بالقدماء الثلثة ملايما ولا يلزم على اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا انتهى
اقول الظاهر ان هذا منه رحمه الله توجيه مستقل غير ما ذكر في اصل الحاشية يرفع عنهم الجهالة وعدم الملايمة لكن لا يخفى
عليك ان الجهالة باقية بحالها وكذا عدم الملايمة ايضا اذ المجموع غير كل واحد من الثلثة فهناك موجود اربعة لا ثلثة

قوله حاشيتيه

والتعريض على الجواب الاول ايما اذ قال الشارح

حاشيتيه اي طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلثة فالمجموع
اربعة ونصف الاربعة اثنان وكذا الحال في سائر الاعداد فانهم ورد عليه حاصله ان مراتب
الاعداد ليس بعضها جزء من بعض اذ قد تقرر ان كلا من المراتب لا يتألف الا من واحد وهذا يدل على
ان البعض كالخمسة مثلا ليس جزء من البعض كالعشرة وفيه انه مع كونه كلاما على السند الاخص
غير حاسم لمادة الشبهة اذ يكفي للمانع كون مرتبة الواحد جزء مما عداها وما ذكر من الاتفاق على
تقدير صحته لا ينافي ذلك كما لا يخفى وقيل المراد من الجزء في عدم الانفكاك تجوزا او بناء على العرف
لا شك ان الخمسة من العشرة مثلا في حكم الجزء من الكل في ذلك وقد يجاب عن الايراد ايضا
بان جزئية بعض المراتب عن بعض مبني على رأي البعض لا يتألف الا من وحدات
اي لا يتألف من الاعداد المندرجة تحته واستدلوا عليه بامكان تصور كل واحدة من تلك المراتب
بالكنه مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحدات العشرة
مثلا من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة وانت خبير بان هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان تلك الاعداد المندرجة
ليست من الاجزاء الذهنية ولا يدل على انها ليست من الاجزاء الخارجية فلا يتم في نفي السند
المذكور وربما يستدل عليه ايضا بان التركب من الجميع يستلزم تعدد تمام ماهية شيء واحد وهو
محال والتركب من بعض دون بعض يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو غلط وفيه ايضا انه انما تم
في نفي التركب الذهني لا في نفي التركب الخارجي اذ يمكن ح ان يختار الشق الاول ويمنع المحذور
وقد يجاب ايضا اي وقد يجاب عما تمسك به المعتزلة كما اجاب عنه المص بقوله لا هو ولا غيره
والشرح بقوله فالاولى ان يقال اه بجوابين اخرين الاول منع الملازمة المذكورة في تمسكهم بمنع
شمول القديم لما ليس بقائم بنفسه والثاني منع بطلان اللازم بعد التسليم لذلك وتقرير
الاول انه لا نم لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات وانما يلزم لو كان القديم شاملا
لما ليس بقائم بنفسه لكنه مم لان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست
بقائمة بانفسها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية وتقرير الثاني لو كان
الملازمة وان القديم هو الازلي مطلقا سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نم ان تعدد القدماء
مطلقا كفر فان الكفر هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير استلزامه
تعدد الواجب بالذات المنافي للتوحيد لا تعدد القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي

ما هو في حكم الجزء صح

الحجيب صلاح الدين صح

والزمان المعبر عنه بالكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته لجواز
ان يكون قدم الصفات زمانيا   ولا يخفى ان كل واحد من الجوابين المذكورين لا يوافق
مذهب المتكلمين اذ هم قائلون بقدم الصفات فلا يتاتى منهم منع الملازمة ومنع شمول
القديم وليسوا بقائلين بالقدم الذاتي فلا يتاتى منهم ان يقولوا اللازم في القدماء بالذات لا المطلقة
فان انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني انما هو مذهب الفلاسفة كما فيما سبق
وانت خبير ان الجواب يوافق المذهب بادنى تغيير كان يقال ولو سلم فلا كفر بالقدماء
بالقدم الزماني على انه لا فساد في مجرد استعمال المتكلمين اصطلاح الفلاسفة فافهم
وقد سبق ان من الشرح عند قول المص الواحد القديم   من انه لا يخالف ما اشتهر لا يخفى
ان مخالفته ومنافاته مبني على حمل قولهم كل ممكن محدث على ظاهره لكن يمكن ان يقال ان
مرادهم ان كل ممكن صادر بالاختيار فهو محدث والصفات وان كانت ممكنة لكنها ليست
بصادرة بالاختيار بناء على القول بالايجاب في حق الصفات كما حقق في محله او يقال الصفات
مستثناة عن هذا الحكم بقرينة قولهم بقدم الصفات كما استثنى المتشابهات عن قوله تعالى انه
على كل شيء قدير فلا مخالفة عند التحقيق وايضا يمكن ان يكون مرادهم بالمحدث هو المحدث بمعنى
المحتاج الذي سماه الفلاسفة بالمحدث الذاتي كما اشار اليه الشارح فيما سبق ولا باس باستعمال
اصطلاح الغير على انه مناقشة لفظية غير مؤثرة في المعنى   يرد عليه حاصله ان الكرامية
قائلون بقدم بعض الصفات فان اريد بقوله والكرامية بقدمها انهم ذهبوا الى نفي القدم
في جميع الصفات فهو ممنوع وان اريد به انهم ذهبوا الى نفي القدم في بعضها فالتوزيع غير ظاهر
فالتوزيع المذكور غير ظاهر اي توزيع ذهاب الكرامية الى نفي قدم الصفات على صعوبة
المقام المستفاد من قوله ولصعوبة المقام ذهبت الخ غير ظاهر اذ الظاهر ان ذهابهم الى ذلك
انما هو ليندفع الصعوبة وظاهر ان تلك الصعوبة لا تندفع بنفي قدم البعض بل لا بد من نفي القدم
في الجميع واعلم ان سياق كلام الشارح ان صفاته تعالى ان كانت عين ذاته تعالى لزم بطلان دلالة الادلة
وان كانت غيرها فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء المتغايرة وان كانت حادثة لزم قيام
الحوادث بذاته تعالى واللوازم كلها باطلة فجاء الصعوبة في المقام ولدفع هذه الصعوبة ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات وقالوا هي عين ذاته تعالى لئلا يلزم تعدد القدماء او قيام
الحوادث بذاته تعالى وذهبت الكرامية الى نفي قدمها لئلا يلزم تعدد القدماء والتزموا قيام الحوادث

بذاته

بذاته تعالى وذهبت الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها لئلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة
فاورد عليه المحشي بان كون ذهاب الكرامية الى ما ذهبوا اليه للاحتراز عن لزوم تعدد القدماء
غير ظاهر للزوم ذلك بالقول بقدم البعض بل الظاهر ان ذهابهم لامر اخر لكن يمكن ان يقال انهم ذهبوا
الى نفي القدم في البعض للاحتراز المذكور واما قولهم بالقدم في البعض الاخر فلانهم جعلوه عين
الذات لشبهة احدثت لهم في ذلك فيصح التوزيع المذكور ولعله لهذا قال غير ظاهر ولم يقل غير صحيح فتامل
يقال في العرف واللغة هذا يدل على ان التفسير المذكور ليس مبنيا على اصطلاح منهم بل ادعاء
انه مقتضى العرف واللغة فتدبر   والا لزم ان فيه ان هذا اللزوم ممنوع لانه انما يلزم ذلك ان لو
التزموا صدق هذا القول عند كون ثوب زيد والامتعة في الدار والظاهر انهم لا يقولون بصدقه
في تلك الصورة اذ التقدير وليس في الدار موجود غير زيد فلو كان ثوبها او الامتعة في الدار لم يصدق
ذلك القول كذا قيل وفيه نظر فتامل   سواء كان بحسب الوجود اي سواء كان الانفكاك
بحسب الوجود بان يوجد احدهما بدون الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز بدون
الاخر   فتامل اشارة الى ان مادة النقض لا بد وان يكون من المحققات والمادتان
المذكورتان ليستا كذلك اما الاول فعند المتكلمين واما الثاني فعند الموحدين فمع هذا الاعتراض
الى التعميم المذكور اللهم الا ان يراد تعميم التعريف للافراد المفروضة ايضا ويحتمل ان يكون اشارة
الى ما قال الدواني من انه يمكن ان يمنع عدم جواز وجود احد الجسمين القديمين مع عدم الاخر
بناء على ان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم لجواز ان يكون وجود القديم على عدم
مانع فيحدث فينتفي القدم على ان المراد بجواز الانفكاك عدم اللزوم فتامل ولا شك انه لا
لزوم بين الجسمين القديمين ولا بين الالهين المفروضين واما امتناع الانفكاك فيهما فانما
هو للقدم والالوهية فتامل   لما كان عدم الانفكاك اه يعني ان المدعى هو عدم الانفكاك
بين الذات والصفات وبين كل صفتين بحسب الوجود والحيز على ما اشرنا اليه وما ذكر
في الدليل انما يفيد عدم الانفكاك بحسب الوجود فقط فالكلام طي لظهوره والتقدير ان
كلا من الذات والصفات ازلية وغير متحيزة والعدم على الازلي محال والانفكاك بحسب
الحيز في غير المتحيز غير متصور لكن الظاهر ان كلام الشارح مقصور على الانفكاك بحسب
الوجود والنقض مدفوع بما اشرنا اليه في وجه التامل   هذا تفسير اه يعني ان التعبير
باتحاد العدميين والوجوديين ليس على حقيقته بل هو مبني على التجوز والمراد ان عدم

العشرة يستلزم عدم الواحد منها ووجوده يستلزم وجوده فعبر عن الاستلزام
بالاتحاد للمبالغة والتوكيد والاختلاف الوجوديين والعدميين وعدم الاتحاد بينهما
ظاهر فلا يصح التعبير المذكور على حقيقته هذا واما ما قد يقال من ان التعبير على حقيقته
بناء على ما هو المشهور من ان وجود الكل عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين
عدمات الاجزاء فالمعنى ان عدم العشرة عدم الواحد منها اما في ضمن واحد منها اي واحد
كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك ووجودها وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع
الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزئها وانت خبير بان الكلام
في ان وجود العشرة عين وجود الواحد منها او هو مستلزم له لا في ان وجودها عين
وجودات الاجزاء او هو مستلزم لها كما لا يخفى فما هو المذكور في واد وما هو المشهور في واد
اخر ثم المراد بالاستلزام من جانب الكل لا الاستلزام من اي جانب كان لظهور جواز
وجود الجزء بدون وجود الكل فتأمل على ان الاستلزام اه اي الاستلزام الذي
اعترض بين عدمي الكل والجزء بان يكون ملزوما والثاني لازما بطل لجواز وجود الجزء بدون
الكل فليس المراد نفي الاستلزام من اي جانب كان يدل على ما قلنا هكذا ربما يقال عدم
تعرضه لنفي الاستلزام بين الوجوديين ايضا لان الوجود الذي هو ملزوم ما ملزوم في الواقع
وانت خبير بان نفي الاستلزام ههنا ينافي قوله هذا تعبير عن الاستلزام والقول بان الحق
من هذه العلاوة تقوية نفي الاتحاد بنفي الاستلزام كما ربما يقال لا يدفع المنافاة كما لا يخفى
فتأمل فانهم قالوا اه هذا ملخص ما ذكره الشارح بقوله فان قيام الذات اه وفي شرح
المواقف لا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة
مطلقا ليست غير موصوف سواء كانت لازمة او لا مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك
في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان من الصفات ما هو عين الذات كالوجود ومنها
ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى
خالقا قادرا او رازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه
عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من صفات الله تعالى انتهى اذ يجوز
ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز يعني انه يكون المعنى بعد التعميم المذكور ان

الغيرين

الغيرين ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين باي نوع كان من انواع الانفكاك فيجوز ان
يعتبر الانفكاك من جانب الصانع بحسب الوجود والحيز وانت خبير بان الظاهر
المتبادر بعد التعميم المذكور وارادة جواز الانفكاك من الجانبين ان يكون جواز
الانفكاك في بعض المواد بحسب الوجود من كلا الجانبين وفي بعض المواد بحسب
الحيز من كلا الجانبين لا ان يكون ذلك من جانب بحسب الوجود ومن جانب اخر بحسب
الحيز بل هذا المعنى مما لا يلتفت اليه في التعريفات ويدل على هذا ان الشارح في شرح المقاصد
اجاب بالتعميم المذكور عن الانتقاض بالجسمين القديمين ثم اورد الانتقاض بالعالم مع الصانع
واجاب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج
ولم يلتفت الى الجواب عنه بالتعميم المذكور لاستحالة تحيز الصانع قيل لا يحسن ان
يقال ان العالم ينفك عن الصانع في الحيز لاستحالة تحيز الصانع اذ معنى انفكاك شيء عن اخر
في الحيز ان يكون حيزه مغايرا لحيز الاخر وفيه ان انفكاك شيء عن اخر في الحيز اعم من ان
يكون للاخر حيز مغاير ومن ان لا يكون له حيز اصلا بل هو ظ في الثاني بل القياس الى الانفكاك
في الوجود ثم ان ظاهر عبارة المحشي ان التعميم المذكور انما يدفع الانتقاض بالعالم مع الصانع
واما الانتقاض بالعرض مع المحل فهو باق بعد التعميم ايضا ويقال يندفع الانتقاض به ايضا
اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل
في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فتدبر او قلت اه حاصله ما
يقال ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا التفسير وتخصيص ماخوذ
من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم اه وفيه انه يجوز ان
يكون مراد القائل انهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز عدم الاتصال الا انه لما كان جواز
عدم الاتصال لا يتحقق الا بجواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او بمحله ولا متقوما به عبر عنه
به ولا شك انه لا يجب الاتصال بين الصانع والعالم ولا بين العرض والمحل والى ما ذكرنا اشار
القائل في حاشيته الكبرى على هذا الشرح فتدبر على انه يرد ايضا انه غير حاسم
لمادة الاشكال لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله مع عدم جواز الا يكون
محله متقوما به وكذا يرد عليه الاعراض اللازمة فانها على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون
قائمة بمحالها مع كونها مغايرة لها بالاتفاق ويقال فيه ان مادة النقض لا بد وان تكون موجودة

وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص وكذا الاعراض اللازمة لا تكون مغايرة
للشخص والمحل فتدبر   بلا مانع اصلا هذا اشارة الى الجواب عن النقض باختيار
الشق الثاني بالنسبة الى الذات والصفات وبالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض ايضا
فافهم ذلك وربما يقال هذا تخصيص للتعريف الاعم من خارج وهو غير مرضي كما مر
اقول حاصل ما ذكره المحشي في هذا الجواب هو ان مرادهم بالجواز هو الامكان الوقوعي
لما كان ملزوما للعموم المانع عبر به عنه ثم ان القرينة على ان المراد اي مرادهم هو الامكان
الوقوعي تصريحهم بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية
كما سيشير اليه الشارح فافهم   اي العرض الجزئي او فسر به لئلا يرد ان جواز تصور
العرض الكلي بدون المحل ظ فعدم الاستقامة ممنوع   فلا يكونان غيرين فلا يرد
به النقض على جمع التعريف حتى يحتاج الى الجواب ولو نقض بالكليين المفروضين يجاب
بانهما داخلان في التعريف كما اشرنا اليه فلا يرد انهم تعرضوا لاخراج الجسمين القديمين مع انهما
ايضا ليسا بموجودين في الخارج فلا حاجة الى ما ربما يقال من ان المراد انه لا يتصور وجود
العرض والمحل الكليين في الخارج مع كليتهما في الخارج بخلاف الجسمين القديمين فتامل
ظاهر فان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فالمحل مدخل في تشخصه فلا يمكن
تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محل هكذا ربما يقال وقد يقال لان وجود العرض في نفسه
هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي بدون التصديق بوجود
محل فيه انتهى فسقط ما اورد ههنا وقيل هذا ممنوع اذ يمكن تصور العرض الجزئي بدون هذا
المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل اخر ولو بالفرض وان كان المفروض محالا فتامل   ويظهر انه
يقال قول القائل المراد به امكان الا قوله بخلاف الجزء اشارة الى الجواب عن النقض باختيار
الشق الاول فانه يتم به دفع النقض بالعالم مع الصانع وليس فيه اعتبار الاضافة ثم قوله
بخلاف الجزء مع الكل اشارة الى الجواب عنه باختيار الشق الثاني ودفع الانتقاض بالجزء
مع الكل والذات مع الصفة باعتبار الاضافة فمع هذا الاخلال في قوله والعالم اه فضلا عن ظهوره
وحاصل ما ذكره هذا القائل ان المراد بتصور العالم في قوله والعالم قد يتصور تصوره بدون
اضافة المعلولية فيه ما قد عرفت من ان مجرد الامكان الذاتي غير كاف وفيه ايضا انه يلزم
على ما ذكره هذا القائل ان يكون الغيرية مما يختلف باختلاف الاعتبار اذ لو اعتبر اضافة ما

بين الشيئين كانا لا غيرين ولو لم تعتبر كانا غيرين فتدبر   وبدونها غير مفيد فان
ذلك لا يفيد الا مجرد الامكان الذاتي وقد عرفت انه غير كاف في مقصودهم وايضا الاضافة
معتبرة كما اعترف به السائل والا فامكان التصور بدون الاضافة مشترك بين الكل
والجزء وبين العالم والصانع والفرق بينهما تحكم بحت فلا يصح قوله بخلاف الجزء مع الكل وقيل
وصف الاضافة فرضي في صورة العالم مع الصانع قبل اقامة البرهان بخلافه في صورة الكل
والجزء فان وصف الاضافة هناك محقق لا فرضي فالفرق واضح وفيه انه قد يعقل وجود
الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل
اقامة البرهان وهذا القدر كاف في المقصود   غير كافية في الافادة فيه ان الشارح
لم يدع انه كاف فيها بل ادعى ان الافادة تتوقف على التغاير والتوقف لا يستلزم الكفاية على انه
لا تغاير بحسب المفهوم عند اشتمال شيء من الموضوع والمحمول على الاخر بناء على انه لا تغاير
بين الجزء والكل فما ذكره غير متجه نعم يتجه عليه ان افادة الحمل لا تتوقف الا على التغاير ذهنا
لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا
الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك هكذا قد يقال فتامل
قد وقع في اكثر النسخ قال حفيد الشارح وقع بلفظ لم في نسختين عليهما خط الشارح
وفي نسخة قديمة مصححة من التبصرة ايضا وهو الصواب وقد وجد في بعض النسخ بلفظة
ان الناصبة عطفا على قوله لصار بتقدير لزم او عطفا على قوله غيرين نفسه بتقدير
مضاف اي ذات ان يكون او بلفظة إن المكسورة النافية والظاهر ان الكل تصحيف انتهى
بدل لن النافية باللام والنون فقوله فصل بالصاد المهملة اما مصدر فصل يفصل
فالمعنى انه تصحيف وقع بسبب فصل اللام عن النون او امر من فصل يفصل فالمعنى انه تصحيف
فصل انت صورة الالف بالنون حتى يصير لن النافية ويحتمل ان يكون بالضاد المعجمة فالمعنى
انه تصحيف فاضل وقع زيادة من قلم الناسخ واصل النسخة هكذا ويكون العشرة بدونه
على ان يكون معطوفا على قوله لصار غير نفسه ويقال قد وقع في عامة نسخ الحاشية بدل ان
النافية ويؤيده ما نقل عنه حيث قال كما في قوله ح ان كل نفس لما عليها حافظ فقوله فضل
بالضاد المعجمة معناه انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة انتهى والمناسب على هذه النسخة
تصحيف مهمل كما في بعض النسخ   بتمحل تقدير اي ولزم ان يكون العشرة بدونه كما نقل عنه

في يكون معطوفا على قوله لصار وقيل المراد بالتقدير هو تقدير المضاف وهو كلمة ذي فيكون
معطوفا على ضمير صار والمعنى لو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة
بدونه قد يقال لا حاجة الى تمحل التقدير اذ يمكن عطف قوله ان يكون العشرة على ضمير صار
وقوله بدونه على ضمير صار فالمعنى لصار كون العشرة بدون الواحد ويقال يمكن عطفه على قوله
لصار ان يجب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غير لزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون
العشرة بدونه انتهى فتامل وينتقض ايضا باللازم اه قد قيل في توجيه الانتقاض باللازم
على تلك النسخة انه يرد على الدليل المذكور النقض الاجمالي بالجريان والتخلف بان يقال لو كان
اللازم غير الملزوم مع انه غيره عند المعتزلة ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال
لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة لزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم مع انه
لا يكون الملزوم بدونه وربما يقال الانتقاض باللازم هو انه لو عدل عن هذه النسخة لكان التعريف
المستنبط منه للغير غير جامع فتامل لان كون الشيء اه حاصله منع للكبرى المطوية
لقوله لانه من العشرة اه فان تقديره ان الواحد جزء من العشرة ولا يكون العشرة بدونه
واذا كان كذلك كان العشرة نفس الواحد فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه
وتقرير المنع انا لا نم انه اذا كان الواحد جزءا من العشرة ولم يكن العشرة بدونه كان العشرة
نفس الواحد لان كون الشيء جزءا من الشيء وعدم تحقق الشيء الثاني بدون الشيء الاول لا يقتضي
ان يكون الشيء الثاني نفس الشيء الاول حتى يلزم منه مغايرته لنفسه هذا قد يقال صحة الدليل
لا تتوقف على دعوى النفسية ولا يجب تقدير الكبرى كما ذكر بل يجوز ان يقدر هكذا الواحد
من العشرة والعشرة لا يكون بدونه واذا كان كذلك لم يكن العشرة غير الواحد فلو كان الواحد
الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان الواحد غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس
غيره في ايرد عليه ما ذكره المحشي نعم يرد عليه من طرف جمهور منع الكبرى بان يقال كون
الشيء جزءا من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما فكيف يعد جعل الجزء
غيرا من الجهالة فالوجه ان يحمل قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى انه لا فرق بين الكل والجزء والمحل
والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا
من الجهالة ويمكن ان يكون اشارة الى احد المنعين وتعلقات حادثة هكذا قيل
للتفصي عما تمسك به الفلاسفة في نفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من لزوم التغير في ذاته

من صفة

من صفة موجودة الى اخرى مستندا بان التغير انما هو في التعلقات والاضافات اذ هي مفهومات
اعتبارية يجوز التغير فيها كما في المواقف وشرحه وفيه نظر لما ذكره الدواني في شرحه للعقائد العضدية
حيث ما يقول الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع
اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك معلوما فيفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك
علوا كبيرا اقول لا يخفى ان الحوادث قبل حدوثها معدومة في نفسها فالعلم بها لا يكون الا بانها معدومة
وانه تعالى يعلمها قبل الحدوث معدومة ويعلمها بعد الحدوث موجودة ولا يتعلق علمه تعالى قبل حدوثها
بوجودها ولا يصير وجودها قبل حدوثها معلوما له تعالى بل يتعلق بعدمها ويكون عدمها معلوما له تعالى
كيف وان العلم بوجودها قبل حدوثها جهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولذا قيل تعلق العلم في الازل بالحوادث
باعتبار انها حدثت غير ممكن فقول الدواني يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل ان اراد به انه يفضي
الى نفي كونه تعالى عالما بانها موجودة في الازل فلا محذور فيه وان اراد به انه يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بانها
معدومة ايضا فلا افضاء كما لا يخفى قال في شرح المقاصد والمواقف ان كثيرا من المعتزلة واهل السنة
اجاب عن التمسك المذكور بان علمه تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه تعالى بانه حدث للقطع بان من
علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر علمه هذا الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار
الى علم مستانف وفي شرح المقاصد هذا الجواب لا يتم الا بالقول بان العلم غير الاضافة اذ لا شبهة
في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه موجبها ممكن الوجود من الفاعل يعني ان القدرة صفة تجعل المقدور
ممكن الوجود في نفسه لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى الذات الممكن امر ذاتي للممكنات
فلا يصح ان يكون ذلك اثرا للقدرة وليس القدرة صفة تجعل المقدور موجودا بالفعل فان الوجود
بالفعل انما هو اثر التكوين لا اثر القدرة هذا عند القائلين بالتكوين وهم الماتريدية ومنهم الموفق
هذا تعلقات القدرة كلها قديمة فتامل واما النافون للتكوين اه يعني ان النافين للتكوين وهم الاشعرية
قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور من الفاعل واما صحة المقدور من الفاعل
فهو امر لازم للامكان الذاتي فانه اذا كان الطرفان مستويين صح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة
الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل فلا حاجة الى اثبات التكوين وراء
القدرة والارادة ثم ان هؤلاء قد افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة تعلقت في الازل بايجاد
المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد جانبي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعندهم تعلقات
القدرة كلها حادثة بحسب حدوث المقدورات هذا محصول كلام المحشي واعترض عليه بان الاولى

سالكوتي وكمال الدين وكستلي وعبد الحكيم

ان يقال على مذهب النافين للتكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي وهو جعل المقدورات ممكن الصدور من الفاعل وهذا التعلق قديم كما مر والثاني حادث به يوجد المقدورات بالفعل واما ما ذكره المحشي فمبني على الغلط والالتباس بين تعلقي القدرة والارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان للارادة تعالى تعلقا ازليا بوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصده الازلي بوجود زيد فيما لا يزال وذهب الاخرون الى ان للارادة تعالى تعلقا متجددا وهو قصده المتجدد بوجود زيد وقت وجوده   فذكرها للتنبيه على الترادف قد يقال الفصل بينهما بالحيوة غير ملائم للتنبيه على الترادف وقد يقال بل هو دليل المباينة وربما يقال توجيه المحشي مبني على تغيير الشارح رحمه الله كما هو المستفاد من التوزيع فان تم التوجيه فلا غبار على المحشي نعم لو اورد ما ذكره على الشارح لكان له وجه   او على صحة الاطلاق حمله بعضهم على معنى صحة اطلاق القوي فاعترض بان كون الاخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق عندنا موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغيره عليه تعالى ويقال في الجواب عنه المراد ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على اسمه تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى ولا يخفى عليك انه تكلف وتعسف بعيد ولا يبعد ان يقال ان ذكرها بين الصفات التي يصح اطلاق مشتقاتها عليه تعالى بلا خفاء ينبه على ان مشتقها ايضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان اصل الصحة باذن الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه ولا يتوقف على الدلالة   فللعلم اه يعني ان للعلم عند المتكلمين نوعين من التعلق بالنسبة الى المسموعات والمبصرات نوع قبل حدوثها وهو سبب الانكشاف ونوع بعد حدوثها وهو سبب الانكشاف التام من الاول فلا يرد عليهم بسبب ارجاعهم السمع والبصر الى العلم ان يقال العلم بالمسموعات وكذا بالمبصرات حاصل قبل وجود المسموعات والمبصرات بخلاف السمع والبصر فانهما انما يحصلان بعد وجودهما فكيف يتحدان   ومن تمسك بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا بناء على ان العلم بالمشمومات والمذوقات والملموسات يكون قبل وجودها فيكون هذه ايضا صفات مغايرة للعلم فلا ينحصر الصفات عنده في السبع وفي شرح المواقف وانما لم يوصف بهذه الثلثة لعدم ورود النقل بها   حدوث التعلق في القدرة اه وكذا حدوث التعلق في العلم على مذهب من يقول بالتعلقين فيه وقد عرفت   واعترض بانه ان شاوى ان اي اعترض على دليل ثبوت الارادة المشار اليه بقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وتقرير ذلك الدليل ان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء فلا بد

لتخصيص

لتخصيص احدهما بالوقوع من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو القدرة لاستواء نسبتها اليهما ولا العلم لانه يتبع الوقوع فهو امر ثالث وهو الارادة وحاصل الاعتراض انه لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو الارادة ايضا فان نسبتها الى التعلق بكل واحد من الضدين اما مساوية كنسبة القدرة الى المقدورين اولا فان كان فان احتاج الى مخصص اخر في التعلق بالمراد نقل الكلام الى ذلك المخصص الاخر فيتسلسل والا لزم الترجيح بلا مرجح كما في القدرة وان كان الثاني يلزم الايجاب في افعاله وهو ينافي الاختيار   لا يقال حاصله انا نختار الشق الاول من الترديد ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص اخر بل الارادة لذاتها تخصص التعلق بالمراد من غير افتقار الى مخصص اخر فانها صفة من شانها صحة الفعل والترك   لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة يعني ان كلام المعترض في نفي وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك لاستلزام الترجيح بلا مرجح حيث قال ان لم يحتج الى مخصص اخر عند استواء النسبة لزم الترجيح بلا مرجح والحاصل ان المحذور عند استواء النسبة احد الامرين اما لزوم التسلسل على تقدير الاحتياج الى مخصص اخر واما لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم الاحتياج اليه والمجيب اما منع الاحتياج ولم يتعرض الى دفع لزوم الترجيح على ذلك التقدير لا يقال الترجيح بلا مرجح جائز كما في مسئلتي الهارب والعطشان وانما المحال هو الترجح بلا مرجح وهو غير لازم فاللازم غير محال والمحال غير لازم ولذا لم يتعرض اليه المجيب لانا نقول الاول يستلزم الثاني ههنا كما في بحث الامكان من شرح المواقف على ان استحالة الاول ايضا مسلمة عند المستدل والا جاز ان يكون المخصص لاحد المقدورين بالوقوع هو القدرة فان استواء نسبتها الى المقدورين انما يستلزم الترجيح لا الترجح واما ما قد يقال من ان كون القدرة مخصصة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فتحكم ولا مخلص عن الاعتراض المذكور الا بان يقال له والتعلقات امور اعتبارية لا يحيل الشرع فتامل وبهذا التقرير يظهر ان ما قد قيل من ان قوله لانا نقول تغيير للاعتراض الاول واعتراض بوجه اخر وحاصله انا لا نسلم وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك لانها ممكن وكل ممكن صدوره اما بالايجاب او بالاختيار والاول غير جائز والثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح والارادة وان كانت مرجحة لشيء لكن لا تكون مرجحة لنفسها ليس على ما ينبغي من وجوه   تحقيقه اي تحقيق ان العلم لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد المقدورين بالوقوع كما هو المشار اليه بقوله ولكون تعلق العلم   ان العلم التصوري اه يعني ان العلم منحصر في هذين القسمين اي التصوري والتصديقي ولا يصلح شيء منهما ان يكون مخصصا اما الاول فلانه عام للواقع وغير الواقع فكيف يكون مخصصا ومرجحا

لان نسبة الكل الى احد الضدين العقل والقدرة ايضا [illegible] صح

للوقوع واما الثاني فما يتعلق منه بالاوقوع لايصلح ان يكون مخصصا للوقوع وهو ظ واما ما يتعلق
بالوقوع اعني العلم التصديقي بالوقوع فهو فرع الوقوع وتابع له لانه ظل له وحكاية عنه سواء كان متقدما
كما في الفعلي او مؤخرا كما في الانفعالي والظل والحكاية عن الشيء فرع لذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك
الشيء بتلك الحيثية التي تعلق بها العلم لا يكون علما بل يكون جهلا فاذا كان العلم بالوقوع فرع الوقوع
لا يصلح ان يكون مخصصا له كما لا يخفى هذا هو تحقيق ان العلم الحصولي غير صالح لكونه مخصصا واما
العلم الحضوري فيعلم بالمقايسة ويقال اراد بالعلم التصوري العلم بنفس حقيقة المقدور حصوليا
او حضوريا وبالعلم التصديقي العلم بوقوعه ووجوده في الخارج كذلك فلا يرد ان ما ذكر انما يتم في العلم
الحصولي وعلمه تعالى حضوري فتامل وبه يندفع قول الحكماء هذا رد على المحقق الشيرازي
حيث قال في قوله والعلم تابع للوقوع نظرا انهم جعلوا العلم الانفعالي تابعا للمعلوم واما العلم
الفعلي فهو متبوع للوقوع لا تابع ووجه الاندفاع ان العلم فعليا كان او انفعاليا لا يخلو عن
السابق وقد عرفت ان كلا منهما لا يصلح مخصصا ومرجحا بل نقول العلم الفعلي ليس الا من التصورات
وقد ثبت في التحقيق ان العلم التصوري لا يصلح مرجحا لعموم الواقع وغير الواقع ويقال وجه الاندفاع
انه قد ظهر في التحقيق ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه تابع للوقوع فلا يصح
قولهم الفعلي ليس بتابع لتقرره والعلم الفعلي ما يكون سببا للوجود الخارجي والانفعالي ما يستفاد
من الوجود الخارجي كذا في شرح المواقف نعم يرد ان يقال ان حاصله ان ما ذكرتم انما
يفيد ان لا يكون العلم بنفس المقدور والعلم بوقوعه مخصصا ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا
مخصصا لجواز ان يكون العلم بالمصلحة مخصصا وقيل في رده العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا
ان لو كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه
المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه وانت خبير بانه مع عدم افادة الالزام ساقط عن درجة
الاعتبار فانه مقابلة للجواز بالجواز وهو خارج عن قانون المناظرة وقد يقال في الدفع ايضا
ان الاصحاب قد جزموا القول بان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا ما لم يحصل الحالة المسماة
بالارادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا نفعله لكسل او لكونه على انه
موجود الا يمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص
وانت خبير بما فيه ايضا اما اولا فلان جزم الاصحاب لا يكون حجة على الخصم كما لا يخفى واما ثانيا
فلانه قياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المقام البرهاني على انه مع الفارق فعدم كفاية
العلم

العلم الحادث الضعيف موصوف في صدور الافعال الاختيارية لا يلزم منه كفاية العلم القديم القوي موصوف
واما ثانيا فلانه ربما يقال من ان امكان تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان
المصلحة في وجه الاحسن لجواز ان يكون المصلحة فيما هو عليه وهذا يكفي مخصصا والحق ان التخلص
الايسان يتساوى طرفي فعلها في المصلحة كما ذكره المحقق الخيالي رحمة الله عليه لا تخلص الايمان
قيل اقول لا ذكروا ان هذا النظام الواقع في الممكنات من حيث هو الكل اكمل الوجوه الممكنة مطلقا
فلو تساوى وجود فعل وعدمه من كل وجه لم يكن هذا النظام المشتمل على عدمه انتهى يعني انه لا يمكن
بيان تساوي طرفي ممكن ما للمنافاة لما ذكروه فتامل هذا تفسير ارادة الواجب
وقد يقال فيه تامل اذ مقصود السائل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح الاطلاق على الجماد
ايضا وربما يقال ظاهر قول السائل يلزم ان لا يساعد هذا المقصود ولو فليس المراد مجرد سلب
الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى لا يرشدك اليه العبارة والا فتنزيه الارادة عن الشعور مما
لا خفاء فيه نعم يرد عليه يعني ان اثبات صفة الارادة انما هو لكونه مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وهي بالمعنى المذكور لا يصلح لذلك وهو ظ وجه الظهور ان التخصيص الذي هو فائدة الارادة
تاثير والارادة بالمعنى المذكور سلبي عدمي والعدميات لا حظ لها من التاثير قيل عليه قائله
صاحب حل المعاقد حيث قال ان اريد بالعلم في قوله لا يعلمه العلم اليقيني فمسلم لكنه يفيد الفرق بين
الكلام النفسي والعلم اليقيني وان اريد به العلم مطلقا فامكان الاخبار عما لا يعلم على انه لا يصح في علم
الله تعالى منزه عن الاخبار عما لا يعلم والكلام في الفرق بين كلامه تعالى وبين علمه ووافقه في ذلك المحشي
صلاح الدين الرومي حيث قال هذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي
لا مغايرة للعلم التصوري ضرورة ان كل مخبر قد يتصور ما اخبر به وان لم يعتقده هذا
انما يدل على ان يعني ان الدليل المذكور انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم
التصديقي اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق اليقيني وغير اليقيني فيجوز ان يكون
ذلك عين العلم التصوري مثلا قد يقال مقصود الشارح هنا بيان ان الكلام النفسي وبين العلم
التصديقي فان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون
الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله تصوره الخالي عن الاعتقاد
وانت خبير بان هذا الجواب على تقدير تمامه مبني على حمل المقام على الالزام على الجاهل المذكور
لا على التحقيق وقد يقال ايضا ان الجواب المخبر بوقوع نسبة ما مع علمه بارتفاعها يجد في نفسه معنى

وهو ... الا ان ارادة ... هذا التعريف ... المغايرة

المغايرة بين صح

ايجابيا ليس ذلك المعنى الايجابي علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا به ولا ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان
شيئا من ذلك غير حاصل له فالقول بان ما ذكرنا انما يدل على مغايرته لليقيني دون سائر اقسام
الادراكات غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه وانت خبير بان عدم كون ذلك المعنى الايجابي
شيئا من الاقسام المذكورة للعلم لا يدل على عدم كونه علما تصوريا والكلام فيه ولذا ربما يقال
لا يثبت بمجرد كونه مغايرا للثلثة مغايرته للتصور ومقصود السائل انما هو جواز الاتحاد
مع العلم التصوري كما يفهم من تعليله فتذكر على انه لا يتم في شانه تعالى فان الكلام ههنا
في بيان مغايرة كلامه تعالى للعلم والدليل المذكور انما يدل على مغايرة كلام الانسان لعلمه حيث قال
اذ قد يخبر الانسان ولا يدل على مغايرة كلامه تعالى لعلمه اذ لا يصح ان يقال اذ قد يخبر الله تعالى عما لا يعلم
بل يعلم خلافه لتنزهه تعالى عن ذلك اقول يمكن ان يقال يصح زيد قاعد وحاصله وان لم يصح عينه
وصريحه كان يقال قد يتكلم ويأمر بما يعلم خلافه قال صاحب الطوالع في بيان مغايرته للعلم والارادة
انه قد يخالفهما فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ومع عدم ارادته وقد يقال ليس
الكلام ههنا في بيان مغايرة كلامه تعالى لعلمه والاستدلال عليها حتى يرد عليه انه لا يتم في شانه تعالى
بل المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي والكشف عن الماهية لخفائها واما البرهان على ثبوته
له تعالى فيجيء بعد سطر وانت خبير بانه ليس بشيء فان عبارة الشارح نص في ان الكلام ههنا
في المغايرة والاستدلال عليها نعم اصل المقصود هو تصوير الكلام النفسي ببيان انه ما يجده
المخبر من نفسه عند قصد الاخبار ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وبيان ان ذلك
المعنى غير العلم وغير الارادة وذلك لا ينافي كون قوله اذ قد يخبر الانسان استدلالا على مغايرة
الكلام للعلم كما هو صريح عبارته وكذا لا ينافيه بيان دليل صفة الكلام له تعالى فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة اه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد شارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال ان الدليل المذكور لما دل على المغايرة بين الكلام والعلم في حق الانسان يعلم
منه المغايرة بينهما في حقه تعالى ايضا بالمقايسة فلا بأس بعدم تماميته ما ذكره في شانه تعالى وحاصل
الجواب ان المقام برهاني وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المقام البرهاني فانه على
تقدير تمامه لا يفيد الا الظن واما القول بان المقام الزامي وقياس الغائب على الشاهد يفيد
الالزام ههنا فان الخصم قائل به فمردود بانه يقال ان المقصود ههنا اثبات المطلوب الذي
هو من جملة مهمات امور الدين والتحقيق فيه دون مجرد الالزام على ان كون الخصم قائلا به محل نظر

وبهذا

وبهذا التقرير سقط ما قد يقال لا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات
الكلام بالقياس بل بالتواتر ثم انه قيل لا وجه للاشتباه في المغايرة بين الكلام النفسي وبين العلم والارادة
اذ العلم حالة انكشافية في النفس والكلام حالة غير انكشافية فهما من شانه ان يكون مدلولا للكلام
اللفظي والارادة حالة ميلانية فالمغايرة بينهما ظاهرة انتهى فتامل وايضا قيل في مغايرة الكلام
النفسي للعلم والارادة انه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع
ذلك وانه تعالى امره بالايمان ولم يرده والا لوجب وقوعه وايضا قيل لما ثبت اتصافه تعالى بكل من الكلام
والعلم والارادة بالنصوص القاطعة وكان الاصل تغاير معاني الالفاظ ثبت ان مفهوم كلامه تعالى مغاير
لمفهوم علمه تعالى وارادته انتهى وفيه نظر من وجوه وقال صاحب حل المعاقد لا التباس بين الكلام
النفسي وبين سائر الصفات سوى العلم والفرق بينه وبين العلم ان الكلام النفسي يلزمه قصد
الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد الخطاب اقول فيه نظر اذ الظاهر
ان لزوم قصد الخطاب انما هو للكلام اللفظي دون النفسي واعلم ان هذا المقام اي مقام
بيان المعنى الذي يجده المخبر في نفسه عند الاخبار وامتيازه عما عداه الذي اليه الشارح قد اشار
مجاز الافهام اي مقام تحير فيه اوهام العلماء ولم يصل الى غوره عقول العقلاء او محل تجاوز
عنه لدقته افهامهم ولم يحققه كمال التحقيق اقلامهم والذي يخطر بالبال في بيان ذلك و
امتيازه امتيازا كاملا بحيث لا يرد عليه شيء من الشبهة والسؤال هو ان يقال ذلك المعنى الذي
نجده من انفسنا عند الاخبار ونعبر عنه بالاخبار غير العبارات وغير مدلولاتها اللغوية
التي يسمونها بالمعاني الاول وغير العلم والادراك اما الاول فلان ذلك المعنى لا يتغير بتغير
العبارات ومدلولاتها وذلك ان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام
الى غير ذلك عبارات نجد من انفسنا هناك ذلك المعنى وتلك العبارات مختلفة ومتغيرة
ولا تغير في ذلك المعنى بل هي تعبيرات عن معنى واحد لا عن معان مختلفة وذلك ظاهر لا انكار يكابر
فليس ذلك المعنى عين تلك العبارات المختلفة وذلك ظاهر لا سترة فيه ولا شك ايضا ان مدلولات
تلك الالفاظ والعبارات التي هي معانيها اللغوية ومدلولاتها الوضعية متغايرة بتغاير الالفاظ
فليس ذلك المعنى عين مدلول اللفظ ايضا واما الثالث فلان الشاك في وقوع النسبة بين الموضوع
والمحمول يتصور الاطراف اي الموضوع والمحمول ويتصور النسبة ايضا البتة كما بين في محله ولا
يجد الشاك ذلك المعنى الذي نجده عند الاخبار عند عدم قصد الاخبار فظهر ان ذلك المعنى

غير العلم التصوري ايضا للمفارقة عنه والشيء لا يفارق عن نفسه ثم ان الشاك قد يقصد الاخبار
لغرض من الاغراض وان لم يعلم بوقوع النسبة مثلا يقينا او ظنا فيجد ذلك المعنى من نفسه ضرورة
انه يجد في نفسه عند قصد الاخبار ما لا يجده عند عدم ذلك القصد مع عدم علمه بوقوع تلك
النسبة فهو غير العلم التصديقي ايضا فظهر انه ليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وبهذا التقرير يندفع
عنه شبهة كثيرة منها ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا له ومنها ان ما ذكره
انما يتم اذا ثبت ان المعنى المذكور كلام نفسي ولم يثبت بعد ومنها ان الكلام النفسي مدلول الكلام
اللفظي عند اهل الحق وما ذكره ينافيه ومنها انه يرد على ما ذكره ايضا انه لا يتم في شانه تعالى
انه لا يصح كونه تعالى شاكا والجزاء بما لا يعلم والقياس غير مفيد ومنها انه ان اريد بعدم علم الشاك
بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد به عدم تصوره
ايضا فهو ممنوع ومنها انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر فتأمل
حق التأمل وقيل ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام
في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد العلوم المتعلقة بالمعنى الثاني فممنوع فان صور
اجزاء المعنى الثاني حاصلة وكل ذلك علوم تصورية اقول هذا ساقط فان الكلام انما هو في مغايرة
ذلك المعنى للعلوم المتعلقة بالمعاني الاول اذ لا اشتباه في مغايرة ذلك المعنى للعلم المتعلق بنفسه ضرورة
التغاير بين الشيء وبين علمه فتدبر حق التدبر والله الموفق   فانه يأمر ويريد حاصل
الاستدلال ان الالتباس في صورة الامر انما يكون بين الكلام النفسي وبين ارادة ما امر به لكن
المغايرة ثابتة فانه فيمن امر عبده بفعل قصدا الى اظهار عصيانه كالامتحان بدون ارادة
ما امر به فانه يأمره بذلك الفعل ولا يريد به ان يفعل العبد ذلك الفعل بل يريد ان لا يفعل ليظهر
عصيان العبد وعذر المولى واعترض عليه انه قد يقال هذا اعتراض قوي ويجري مثله في الاخبار
عما لا يعلم ايضا بان يقال ليس هناك الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته   لا طلب في هذه
الصورة واستدل عليه بان العاقل لا يطلب ما يضره ورد بان العاقل قد يطلب ما يضره اذا
علم انه لا يقع كطلب الهلاك اذا علم انه لا يقع كما قال الشارح في شرح الشرح قيل وقد يطلبه اذا ادى
الى ما ينفعه فتأمل   ويريد به ان لا يفعل قد يقال يرد عليه انه لو لم يكن هناك ارادة ان يفعل
بل كان ارادة ان لا يفعل لا يظهر العذر في ضرب العبد اذا وجه للضرب حينئذ العصيان على وفق الارادة
انتهى والجواب انه يكفي في اظهار العذر فهم العبد الارادة وان لا يفعل كما في المواقف

فالوجود

فالموجود صيغة الامر لا حقيقته ولا حقيقة الامر هناك لكن لا شك انه كلام صادر عن عاقل مستعمل
في الطلب من غير ارادة المأمور به فقد وجد الكلام منفكا عن الارادة وبه يتم المقصود وانكار
ان هناك كلاما او انه ليس بمستعمل في الطلب مكابرة غير مسموعة وربما يقال ان امر الله تعالى
تدام الكفرة المكلفين بالايمان مع انه لا يريد منهم كما هو المذهب عندنا فلو قلنا انه ليس هناك
امر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق
العذاب   والحق ان الامر اه جواب عن الاعتراض المذكور وحاصله كما ان في صورة الاخبار
حالة ذهنية للمخبر موجودة في الخارج سواء وجد هناك التصديق بمضمون الخبر او لم يوجد بل
وجد التصديق بخلافه والخبر تعبير عن تلك الحالة كذلك في صورة الامر حالة ذهنية للآمر موجودة
في الخارج غير الحالة اللسانية يمتاز بتلك الحالة عن امر المجنون والساهي وامثالهما سواء وجد
هناك طلب وارادة للمأمور ايضا ولم يوجد شيء منهما بل وجد الطلب والارادة بخلاف
المأمور والامر تعبير عن تلك الحالة وانكار ذلك مكابرة فالكلام النفسي هو تلك الحالة التي
يدور عليها الكلام اللفظي وجودا وعدما وتلك الحالة مغايرة للارادة لتخلفها عنها كما في المثال
المذكور فتأمل حق التأمل وراجع الى الوجدان والله الموفق وهو المستعان
اي الخ ثبت اه يعني ان مراد الشارح ان الاجماع والتواتر دليلان على ثبوت صفة الكلام له
تعالى مطلقا سواء كانت مغايرة للعلم والارادة او لا كما هو المتبادر من عبارته لا انهما دليلان
على الثبوت والمغايرة معا كما توهم بعض المحشين فاورد على الشارح ان الاجماع والتواتر
انما يدلان على ثبوت صفة الكلام اما كونها مغايرة للعلم والارادة فان تغاير الاسماء والمفهوم
لو دل على تغاير حقيقة الصفة لكان له صفات غير الثمانية لما ورد في القرآن والاحاديث
فتأمل واما الدليل على مغايرة الكلام للعلم والارادة فتمام فيما سبق من الشارح لكن قد عرفت
ان دلالة ما سبق منه على مغايرة الكلام ليس بتام فلا يثبت به المغايرة وربما يقال المراد
ثبوت مغايرته للعلم والارادة على زعم الشارح فعدم تمامية ما ذكره في نفسه غير مضر انتهى والحق
انه لا حاجة الى تقييد الكلام ههنا بثبوت المغايرة للعلم والارادة بل المراد ان الاجماع والتواتر دليلان
على ثبوت صفة الكلام له تعالى مع قطع النظر عن ثبوت المغايرة   بثبوت الشرع موقوف
على الايمان اه عبارة التلويح هكذا ثبوت الشرع موقوف على وجوب الايمان بوجود الباري اه
ولما كان ثبوت الشرع غير موقوف على وجوب الايمان بل على نفس الايمان كما صرح به الشارح

في التلويح حذف المحشي لفظ الوجوب عند النقل هذا ويعد فيه نظر اذ لا يخفى ان ثبوت الشرع
في نفسه ليس بموقوف على الايمان والتصديق المذكورين ايضا بل هو موقوف على نفس وجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه كما اشار اليه الشارح فيما سبق نعم التصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايمان
والتصديق بالمذكورات فتأمل وبين كلاميه تدافع فانه في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه
تعالى لا يتوقف على الشرع للزوم الدور وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه
تعالى بالاجماع الذي ثبوته موقوف على ثبوت الشرع وايضا ما في التلويح صريح في ان الشرع موقوف على كلامه تعالى
وكلامه ههنا يدل على انه ليس بموقوف عليه والا لما تم الاستدلال عليه بالاجماع الموقوف على الشرع لا يقال ما
في التلويح انما هو على سبيل النقل عن التوضيح وليس بمرضي عند الشارح يدل عليه قوله هناك وللقائل ان يمنع توقف
الشرع على وجوب الايمان ونحوه غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مناف لتوقف وجوب
الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم لانا نقول عدم الرضى هناك ليس الا بتوقف ثبوت الشرع
على وجوب الايمان بثبوت الكلام لا بتمام ما ذكره في التوضيح لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوت الكلام
تعالى كما ان البحث ههنا وعدم الرضى لذلك لا ينافي الرضى لهذا ومن لم يفرق بين المقامين قال في حاشيته ههنا
ما نقل عن التلويح هو معنى كلام صاحب التوضيح ساقه الشارح في التلويح ثم عقبه بقوله وللقائل ان يمنعه فالاعتراض
عليه بالتدافع بين الكلامين بط اذ لا تدافع في المرضي عند الشارح انتهى نعم يرد على المحشي الخيالي ان الاولى ان يتمسك في اثبات
التدافع بما ذكره الشارح في هذا الشرح ابدا في التوفيق من التمحل ووجه التوفيق هو ان يقال المراد بالشرع المذكور
في التلويح هو الكتاب خاصة فانه هو الموقوف على الايمان بكلامه تعالى فالمحصل كلامه هناك ان ثبوت الكتاب موقوف على
ثبوت الكلام له تعالى فلو توقف ثبوت الكلام على ثبوت الكتاب ايضا لزم الدور واما الشرع الموقوف عليه الاجماع فهو السنة
فلا تدافع ووجه التمحل ظاهر اذ المتبادر من الشرع ما هو الاعم من الكتاب والسنة وهذا الذي ذكرناه في وجه ما ذكره الفاضل العصام
والكستلي ولم يفهم المراد ولم يعلم حاصل الكلام اعترض بما جاء بالبال وقال ما قال وربما يقال في وجه التوفيق ان الموقوف
على الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع ههنا هو النفسي وفيه ان اللفظي موقوف على النفسي كما سيجيء من الشارح
والمحشي فلو توقف الشرع على الاول لزم توقفه على الثاني ايضا لان الموقوف على الموقوف موقوف وقد قيل ايضا في وجهه
ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكره ههنا توقفه على نفس الشرع
ويقال في رده لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه وربما يقال ايضا انه يحتمل ان يكون المراد
بالشرع في التلويح بجميع الشرعيات واللازم مما ذكره ههنا توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف
الاجزاء على الاجزاء ولا دور فيه فتأمل وقيامه يستلزم قيام الكلام دفع لما يتوهم ههنا من القول

المذكور

(Marginal note, partly illegible:) فيما سبق قد تقدم ... الشرع من هذا عليه ... نعم نسخه

المذكور انما يدل على قيام المأخذ وهو التكلم لا على قيام الكلام والكلام في الكلام لا في التكلم ووجه الدفع
ان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام بحسب مقتضى اللغة واللغة وبه تم المط وقوله والمعتزلة الخ
يعني انهم يمنعون استلزام قيام التكلم قيام الكلام فانهم يقولون التكلم بايجاد الكلام وقيام التكلم بهذا
المعنى بالمتكلم لا يستلزم قيام الكلام به لجواز قيامه بغيره لكن القول المذكور عدول عن اللغة واللغة بلا داعي ولا
ضرورة تدعو اليه قد يقال لهم ان يقولوا ان الكلام صوت والصوت كيفية تعرض من قرع او قلع عنيف
فليس التكلم الا احداث الكلام وفيه ان هذا هو الكلام اللفظي ولا كلام فيه ههنا بل الكلام في الكلام النفسي
الذي نثبت وراء ذلك صفة حقيقية هذا قول الحنابلة الظ انه تشنيع من الشارح بانه يلزم
من كلام ان الكرامية كالحنابلة قائلون بقدم الكلام وليس كذلك لانهم قائلون بحدوثه قد يقال لعل الشارح
قد اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة في ذلك وربما يقال غرض المحشي ليس التشنيع على الشارح
بل الاشارة الى ان في كلامه لفا ونشرا غير مرتب فكون الكلام عرضا ناظر الى الكرامية والوضعية مع القدم
الذي هو مؤدى قوله مع ذلك انه قديم ناظر الى الحنابلة وهذا معنى نفيس فاحفظه هذا مذهب
بعض الاشاعرة يعني ان تحقيق وحدة الكلام وقدمه والجواب عن توهم تعدده وحدوثه بانقسامه
الى الاقسام المذكورة وحدوث تلك الاقسام بما ذكره الشارح رحمه الله من ان التكثر والحدوث انما هو في التعلقات
وذلك لا ينافي وحدة الكلام وقدمه فان عدم وجوده بدون تلك الاقسام في الازل ممنوع مبني على مذهب
بعض الاشاعرة القائل بحدوث التعلق وحدوث تلك الاقسام والجواب الحق لما عن ذلك التوهم
هو ان يقال ان الانقسام انما هو باعتبار التعلقات فلا يستدعي تعدد الكلام وان تلك التعلقات ازلية
هكذا فلا يلزم حدوث الكلام ولا عدم وجود الكلام بدون تلك الاقسام انما هو بحسب التعلقات الازلية
وهو لا ينافي وحدة الصفة وقدمها وانما كان هذا الجواب هو الحق لعدم اشتماله على القول بحدوث التعلق
المؤدي الى تعطيل الصفة في الازل وعدم ورود السؤال المذكور في الشرح والحاشية عليه وانما حملنا الجواب
في قول المحشي على الجواب عن ذلك التوهم لا على الجواب عن السؤال المذكور في الشرح وان ظاهر عبارته يوهم
ذلك انما اورد على القول بحدوث التعلق والاقسام فلا يمكن الجواب عنه بازليتها واعترض على مذهب
الحدوث اي على مذهب من ذهب الى حدوث التعلقات والاقسام بان وجود جنس الكلام او حاصله
ان حدوث تلك الاقسام يستلزم حدوث الكلام والا لزم وجود الجنس بدون الانواع وذلك محال
ولا يخفى عليك ان هذا السؤال لا يتمشى على مذهب من جعل التعلقات ازلية كجمهور الاشاعرة وهو الحق
عند المحشي فلا وجه لما نقل عنه ههنا من ان هذا الاعتراض غير مختص بمذهب الحدوث ولا وجه للاختصاص

القائل هو العصام وتبعه السيالكوتي منه

فلا حاجة الى ما قد يقال في توجيه كلامه انه اورد السؤال لما وقع فيما بينهم على مذهب الحدوث واحال وروده
على مذهب الازلية على المقايسة ولما قد يقال من انه يمشي السؤال المذكور على مذهب الازلية ايضا بان يقال
كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فليس شيء فانه
سؤال اخر ودفعه سهل بل اسهل اذ الغيرية لا تستلزم العموم والخصوص على ان عدم وجود العام بدون
الخاص لا يستلزم عدم المغايرة وقيل ايضا يمشي عليه ايضا فان نفس التعلقات ازلية كانت او غير ازلية
ليست من جنس الكلام فيلزم ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود في الازل للنوع من تلك
الانواع بل الموجود فيه هو الكلام فقط وانت خبير بما فيه ايضا فانه اذا كانت التعلقات ازلية كانت
الانواع ايضا ازلية وهو ظاهر لا سترة فيه فلا يلزم وجود جنس الكلام بدون انواعه على مذهب الازلية
والمرض لعدم كون التعلقات من جنس الكلام في ارفع ذلك كما لا يخفى هذا واما ما ذكره المحشي الخيالي فيما نقل
عنه من ان هذا السؤال هو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص ما ذكره
الشارح ففيه انه يمكن ان يقال حمل السائل ما ذكره الشارح على محمل اخر كالسؤال على قوله لا دليل على تكثر كل
منها في نفسها بان يقول السؤال هكذا الكلام لا يوجد بدون هذه الاقسام فهي هو وتكثره فافهم
واجيب بان ذلك اي كون وجود الجنس بدون انواعه مستحيلا مطلقا ممنوع وانما هو في الجنس والنوع الحقيقيين
كالحيوان والانسان واما في الجنس والنوع الاعتباريين فلا استحالة فيه وما نحن فيه من هذا القبيل فان الكلام
صفة شخصية اه بخلاف الكلام لعله اشارة الى رد ما ذكره صلاح الدين من ان هذا الرد يتوجه
على مختاره ايضا وهو ان الكل في الازل واحد وهو الكلام ودفعه دفعه ووجه التوجه انه يمكن ان يقال
انا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فكيف يكون الكل واحدا في الازل ووجه الرد ان الواحد الازلي
في المختار هو الكلام وهذه الاقسام وان كان بعضها غير البعض لكنه ليس غير الكلام فان كل واحد من تلك
الاقسام كلام مخصوص بخلاف الواحد الازلي في مذهب ذلك البعض وهو الخبر فان سائر الاقسام غيره
قطعا وانت خبير بانه للخصم ان يقول كل واحد منها خبر مخصوص فتأمل بانا نعلم اختلاف هذه المعاني
قيل لا يقال ان المراد الاختلاف الذاتي لانا نقول هذا لا يوجب كون الكل في الازل خبرا كما لا يخفى انه هو انت خبير
بما في السؤال والجواب اما الجواب الاول فلان مراده بما مر انما هو كون تلك المعاني انواعا اعتبارية للكلام
لا حقيقية ولا يخفى ان ذلك لا ينافي الاختلاف الذاتي بين الانواع الا ترى ان العالمية والكاتبية والشاعرية
مثلا انواع اعتبارية لزيد مع ان بينها اختلافا ذاتيا ولانه ان اريد بقوله فهو يستلزم الاتحاد الذاتي انه
يستلزم كون ذات الكل كلاما فلا استلزام لجواز ان يكون ذات الكل خبرا كما ذهب اليه الخصم وان اريد
غير

غير ذلك فلا يفيد بل يضر كما لا يخفى واما الثاني فلان غرض القائل السائل منع دليل الراد لا اثبات كون الكل في الازل
خبرا كما ذكر في الجواب خارج عن قانون التوجيه والجواب الصواب ما اشرنا اليه من اختيار الشق الاول ومنع
البطلان فتأمل ونظيره ان زيدا اه اقول في هذا النظير نظر بل النظير هو ان يقال ان العالم من حيث
انه عالم غير الكاتب مع انه يصدق عليه انه زيد لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما
ملازمة وذلك بديهي البطلان لا يقال ذلك البعض لم يدع الاتحاد بل ادعى الرجوع لانا نقول دعوى الرجوع بدون
الاتحاد لا يفيد في دفع التكثر والتعدد ولو سلم انه لو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر
والنهي وغيرهما راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اي من جعل الخبر راجعا الى شيء منها كالامر مثلا اذ لا شك
في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا وهو يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه
قد يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات
علمت في الصرف وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر في النفسي ويقال هذا ظن لا يفيد الجزم
على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن وانت خبير بان الكلام في الترجيح وهذا القدر كاف فيه ولا يحتاج
الى الجزم واليقين فتدبر بان فيه عزما على الطلب هذا على تقدير ان لا يكون الابن المعدوم مأمورا
في وقت عدمه واما اذا كان مأمورا في وقت عدمه بان يمتثل ويأتي بالفعل عند وجوده فليس فيه
عزما على الطلب بل فيه حقيقة الطلب قال الشارح في شرح المقاصد اعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين
الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير وجوده
او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا
فلا شك في كونها سفها وقد يقال لا سفه اذا فرض ان الصادق قد اخبره بولادة ولد له وربما يقال موجب
السفه استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب سواء كان تحقق وجوده بعد اولا والكلام عليه مكابرة لا يخفى
وانت خبير بان هذا في الكلام اللفظي والكلام في الكلام النفسي لا في اللفظي على ان الكلام في مطلق الامر وهو
لا يستدعي استعمال صيغة الخطاب بل قد يكون باستعمال صيغة الغيبة ولو سلم فاستعمال صيغة الخطاب انما
يكون سفها اذا كان على وجه الخطاب بل هو ليس بممكن كما قيل واما اذا كان لا على وجه الخطاب فلا يكون
سفها ولو سلم ذلك ايضا فالاعتراض المذكور مبني على ان منشأ الطلب سفه لكونه من المعدوم واما انه
استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب فامر اخر عام للامر والنهي وغيرهما وبالجملة ليس هاهنا خطاب
بلا مخاطب بل طلب فعل ممن سيوجد وذلك ليس بسفه اذا اشتمل على حكمة ومصلحة قال الشارح في شرح
المقاصد السفه انما يلزم لو طلب المعدوم وامره في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل

ممن سيكون فلا كان طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكان خطاب النبي عم باوامره
ونواهيه كل خلف يولد الى يوم القيمة لايقال يلزم منه ان حاصله انه يلزم مما ذكر من ان حقيقة
الطلب من المعدوم سفه ان يكون اوامر النبي عم مخصوصة بالاصحاب الحاضرين ولا يكون ذلك امرا وطلبا
بالنسبة الى سائر الامة من الغائبين والمعدومين في ذلك الزمان الموجودين بعده وهو باطل قطعا فانهم
ايضا مامورون باوامره عليه السلام واختصاص خطاباته عليه السلام باهل عصره وثبوت
الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا كما في شرح المقاصد لانا نقول فرق ان حاصله اثبات
الفرق بين الامر للمعدوم الصرف وبين الامر للموجود والمعدوم جميعا بان في الاول لا يوجد المامور اصلا
فيتوجه الامر والخطاب الى المعدوم المطلق فيكون سفها بخلاف الثاني فان بعض المامور موجود فالامر
والخطاب يتوجه اليه ويسري الى المعدوم الموجود بعده فالمعدوم مامور في ضمن الامر والخطاب الى الموجود
فلا يكون سفها ولعل مبنى هذا الجواب على جعل الخطاب عاما لكل من يصلح منه اتيان المامور به كما في قوله تع
ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم فانه عام لكل من يصلح منه الرؤية كما قالوا وقد يقال الخطاب الشامل للموجود
والمعدوم مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وفيه ان تنزيل المعدوم منزلة الموجود
من باب المجاز والكلام في الحقيقة دون المجاز على انه جار في الخطاب الى المعدوم الصرف ايضا فتامل فان القرآن
شايع الاستعمال في اللفظ وكلام اسم في العكس لا اوله ناظر الى المتن والثاني الى الشرح تنبيه على الترادف
ربما يقال القرآن خاص بالفرقان وكلام الله يعم وسائر الكتب المنزلة فلا ترادف اقول هذا في القرآن والكلام
اللفظيين والمراد هو النفسي والامام نفى الحدوث عنهما فلا يتصور فيهما العموم والخصوص فانه واحد شخصي
كما قيل كل واحد منهما عام من الفرقان بحسب اللغة الا ان الشرع جعلهما خاصين بالفرقان والترادف
مبني على ذلك وانت خبير بان جعل الشرع كلام الله خاصا بالفرقان محتاج الى البيان يعني ان قولهم
اي قول المعتزلة بان المتكلم من اوجد الكلام لا من اتصف به يخالف قاعدة اللغة وتلك القاعدة على ما يفهم من
سياق كلام الش ههنا هي اتصاف من صدق عليه المشتق بماخذ الاشتقاق كالمتحرك المتصف بالحركة
التي هي اثر التحرك وفيه ان الكلام في الكلام النفسي وكونه اثر التكلم محل نظر بل الامر بالعكس كما مر فيما سبق ويمكن
ان يقال قاعدة اللغة اتصاف من صدق عليه المشتق بماخذ الاشتقاق فمقتضى تلك القاعدة ان يتصف
المتكلم بالتكلم والاتصاف به يستلزم الاتصاف بالكلام كما مر فيما سبق فكون المتكلم من اوجد الكلام يخالف تلك
القاعدة باعتبار ذلك الاستلزام وقد ثبت الكلام النفسي اشارة الى جواب ما يورد ههنا
من ان مخالفة قولهم لقاعدة اللغة ليست بمحذور ههنا فان الكلام من الاعراض الغير القارة فاستحالة قيامه
بذاته

بذاته تع يوجب تاويل المناسب ههنا تاويله بايجاد الكلام وحاصل الجواب ان المستحيل هو قيام الكلام اللفظي
وقد ثبت وراء ذلك الكلام النفسي عند المعتزلة فذلك ظاهر المنع وان اريد ثبوته عند الاشاعرة فلا يفيد
الالزام اللهم الا ان يقال الكلام تحقيقي لا الزامي فتامل يريد به الصحة بحسب اللغة لعله رد لما قيل من ان
اتصاف الباري تع بتلك الاعراض بمعنى ايجادها لا يمتنع عقلا بل هو صحيح وانما لم يطلق عليه تع لعدم ورود
الشرع به ولاشعاره معنى الاتصاف بها لغة بخلاف المتكلم لورود الشرع به وحاصل الرد ان المراد لزوم
الصحة بحسب اللغة ولا شك في بطلان ذلك وفيه انه يرد المنع على الملازمة اعني قوله والالصح اتصاف
الباري تع بالاعراض المخلوقة له تع اذ لا يلزم من كون المتكلم بمعنى الكلام صحة الاتصاف بتلك الاعراض بحسب اللغة
وانما يلزم لو قالوا بان المتكلم من يوجد الكلام بحسب اللغة وليس كذلك بل قولهم بذلك انما هو بحسب العدول
عن قاعدة اللغة لضرورة اقتضت ذلك العدول كما مر انفا وربما يقال يابى عن ارادة الصحة بحسب اللغة
قول الشرح تع عن ذلك علوا كبيرا اذ المناسب ح ان يقال بدله ولم يصح ذلك لغة فالاولى ان يقال مآل
كلام الش انه لو كان المتكلم بمعنى الايجاد لزم ان لا يتنزه اسمه تع عن حمل الاعراض عليه تع كما لا يتنزه عن حمل صفاته
لكن التالي باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف او لا انتهى فتامل
يرد عليه ان هذا جواب اخر يعني ان المتبادر من قول الش يراد به الالفاظ ان الوصف بالاوصاف
المذكورة انما هو للقرآن اللفظي دون النفسي وان الظاهر من قوله وتحقيقه ان المعنى ان ما ذكر تحقيق للجواب
المص مع انه ليس كذلك بل هو جواب اخر فان حاصل جواب المص ان الوصف المذكور للقرآن النفسي لكنه
مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وحاصل ما ذكر في التحقيق انه ليس للقرآن النفسي بل هو للقرآن اللفظي
وبينهما بون بعيد قد يقال معنى قول الش وتحقيقه وتحقيق مطلق الجواب عن الشبهة المذكورة لا تحقيق جواب
المص ذكره ولو سلم فتحقيقه انما هو الى قوله فحيث يوصف الخ واما قوله فحيث يوصف الخ فزائد على الجواب ومتفرع
عليه على انه لا يبعد ان يقال تحقيق جواب المص ان ما ذكر وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما له وصف الشيء
بشيء مجازا وصف شيء اخر به حقيقة فاذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف
بها عند التحقيق الكلام اللفظي انتهى وقد يقال معنى قول الش يراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ
به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة الشايعة انتهى وانت خبير بان الحمل خلاف الظاهر
مع ان في الحمل ما فيه من باب وصف المدلول فعلى هذا يكون المجاز في الاسناد وعلى الثاني في الطرف
على احد الوجهين وقد يطلق القرآن فيه ان قد الداخلة على المضارع للتقليل فينافي قوله فيما سبق كان
القرآن شايع الاستعمال في اللفظ والجواب انها مستعارة ههنا للتحقيق وايضا القلة في نفسها لا تنافي الشيوع

قوله على احد الوجهين اي في اطلاق لفظ القرآن
على اللفظ وهو كونه مجازا مشهورا
منه

بالاضافة على ان التعليل المستفاد من كلمة قد لا يجب ان يكون من نفس الفعل بل قد يكون في متعلقه صرح به في محله ويمكن
ان يقال انها هنا للتكثير فانها قد تستعمل فيه ايضا كما اشرنا فيما سبق   فتامل يحتمل ان يكون اشارة الى الجواب
الثالث غير حاسم لمادة الشبهة لعدم تمشيه في مثل قولنا يحرم للمحدث مس القرآن كما لا يخفى ويحتمل ان يكون اشارة
الى تضعيف الجواب الاول وترجيح الجواب الثاني بان الاول مجاز والثاني حقيقة والحقيقة اصل لا يعدل عنه
عند الامكان ويحتمل ان يكون اشارة الى ما في قول الشارح وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ
من ان تلك الارادة ليست بقطعية اذ يجوز ان يراد حينئذ ايضا القرآن النفسي بحمل الوصف على المجاز كما جوز في الجواب
الاول فتامل   قال بعضهم يعني انه قال بعضهم خص به لما كان بلا واسطة الكتاب والملك كما ذكره الشارح
وقال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات قيل وقيل لانه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما انه يرى
ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهذا اختيار حجة الاسلام وقد قيل ههنا وجه رابع ذهب اليه الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو انه سمعه بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا الا ان
هذه الوجوه ليست بمختصة بسماع موسى عم كما يدل عليه قصة المعراج لانا نقول وجه التسمية لا يوجب
اختصاص التسمية فتدبر   اعتبار العلاقة اه يعني ان كلام الشارح يدل على ان علاقة الدال على المعنى معتبرة
في الوضع للفظ واعتبار العلاقة في الوضع له يشعر بكون كلام الله منقولا في اللفظ لا مشتركا وهذا ينافي ما ادعاه
الشارح اولا من انه اسم مشترك بين النفسي واللفظ وايضا كونه منقولا في اللفظي يقتضي ان يكون مجازا في
النفسي الذي هو المعنى المنقول عنه كما تقرر في محله وهذا ايضا كونه منافيا للمدعى المذكور ربط في نفي استلزامه
صحة نفيه عنه بان يقال المعنى القديم ليس كلام الله تع قد يقال هذا الاستلزام مشترك بين الحقيقة وبين
المشترك اذ يصح نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الاخر اذا ثبتنا الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجاز
بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير نصب
قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى اخر   والجواب ان النقل اه اي لا نم ان اعتبار العلاقة
يشعر بكونه منقولا وانما يشعر بذلك لو كان اعتبار العلاقة مقتضيا لهجر المعنى الاول وتركه فان النقل هجر المعنى
الاول كما بين في محله وذلك ممنوع ههنا لان اعتبار العلاقة لا يقتضيه فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنيين
بينهما علاقة ويعتبر تلك العلاقة في الوضع الثاني من غير ان يهجر المعنى الاول وفيه ان الكلام في الاشعار وهو
لا يستدعي الاقتضاء المذكور فتامل لا يقال هذا جواب عن لزوم المنقولية في اللفظ لا عن لزوم التجوز في النفسي
مع ان السؤال اشتمل عليه ايضا لانا نقول لزوم التجوز في النفسي انما كان متفرعا على لزوم المنقولية في اللفظ
فلما سقط هذا سقط ذلك ايضا وربما يقال لم يلتفت اليه لما افاده الشارح حيث اعتبر الوضع وقيل الحق

ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور وصرح به الشارح في التلويح فالاولى ان
يقال سلمنا انه منقول لكنه لما شاع استعمال كلام الله في المعنى الثاني كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام
الله ملحقا بالحقيقة في المعنى وصار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما الا بالنسبة الى اهل الوضع
الاول والا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني انتهى   بان اعتبار العلاقة لا يقتضي اه حاصله لا نم ان اعتبار
العلاقة يشعر بكونه منقولا وانما يشعر لو كان اعتبار العلاقة مقتضيا لتأخر الوضع فان النقل يقتضي تأخر الوضع
كما بين في محله وذلك ممنوع لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لفظا لهما بلا تقدم وتأخر
وفيه ان اثبات عدم ترتب اه فيه ان المجيب مانع فيكفيه الجواز ولا حاجة له الى الالتزام الاثبات
بشيء كما تقرر في موضعه اللهم الا ان يقال حمل المحشي الاعتراض على المنع والجواب على الاستدلال وفيه بعد على الكمال
قد يقال في الجواب عن اصل الاعتراض ليس المراد ان الوضع للفظ لعلاقة الدلالة وان كانت العبارة مشعرة
بذلك بل المراد ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته انما هو لدلالته على الكلام النفسي وقد يقال
لا باس بالتزام كونه منقولا عرفيا لكنهم لا يتحاشون من تسميته مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنييه
بطريق الحقيقة بحسب العرفين ومن ههنا يتوهم انه مشترك فتامل   ويرد عليه وقد يقال
هذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ ايضا
ان كان اسما لذلك الشخص اه ربما يقال لا يلزم المثلية لجواز ان يكون قراءتنا اظهارا لا ايجاد
والافادة في حدوث الظهور قيل ويجوز ان يكون ما نقرأه عين ما يقوم بذاته بالذات وغيره باعتبار تعلق
قراءتنا به واجيب بالتزام المثلية ومنع القطع بالعينية وحمل منعهم عن القول بانه ليس بقرآن على انه لئلا
يتوهم نفي قرآنيته بحسب النوع لانه لا يصح ذلك القول بحسب الحقيقة فتامل وقد يقال اختار المولى الشارح
انه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تع فيه لكن لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا
ولكل ما يقرأه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه فتامل
فيصح نفيه عنه حقيقة وقد يقال ان اريد بنفيه عنه سلبه عنه فلا نم لزوم الصحة فانه اذا كان النوع كلاما
تعالى حقيقة كان ذلك الشخص فردا منه ولا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد به سلب كون لفظ القرآن
موضوعا بازائه بخصوصه او اريد سلب كون مسمى القرآن نفسه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع اقول
يمكن ان يحتمل ان يراد بكون اللفظ موضوعا للنوع القائم بذاته تع كونه موضوعا للماهية النوعية من حيث هي هي على
ان يكون علم جنس لم يرد الاشكال في لزوم صحة السلب وبطلان اللازم فتامل   ولا مخلص الا بان يجعل
نقل عنه بل لا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل

عم البنية من كلام اسمه مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى ولعله اراد بالوجودين الخاصين الوجود القائم بذاته والوجود
القائم باول لسان اخترعه اسمه فيه فيتحقق لزوم ان يكون اطلاقه مع ما يتراءاه كل واحد واحد منا بخصوصه مجازا فيصح
نفيه عنه حقيقة وذلك باطل بالاجماع كما ذكره فتامل وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث
النظم المؤلف المنزل على النبي عم قد يقال ايضا هذا المحمل لكلام المشايخ ليس لانه لا يرد عليه شيء من الاشكالات
بل لانه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة ولا شبهة في كونه اقرب وان توجه عليه امثال
هذه الاشكالات وانت خبير بانه اعتراف بالفساد بالعجز عن التخلص يشكل الذوق اه وقد يقال المراد عدم
ترتب الاجزاء في الوجود لا سلب الترتب الوضعي والهيئة التاليفية وربما يقال اذا تلفظ ثلثة نفر مثلا حروف
بلغ بل منهم واحدا منها دفعة واحدة يسمع منهم الحروف بلا ترتب ولا هيئة تاليفية والحاصل ان الوجود الدفعي
ينافي الترتب الوضعي الا في النقوش والكلام ليس منها وانت خبير بان الوجود الدفعي انما ينافي الترتب الزماني
لا الترتب مطلقا وما ذكر من انتفاء الهيئة التاليفية في المثال المذكور لا ينافي تحققها فيما نحن بصدده وبالجملة
يجوز ان يكون هناك ترتب بحيث يتحقق به الذوق وعدم الشعور بتفاصيله وكيفية القيام بذاته تعالى
لا ينافي وجوده في نفس الامر وقد قيل ايضا ان الذاهب يعترف بعدم الذوق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان
اسمه تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر الصفات وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا اشكال وقد يقال في رده لا اشعار في العبارة بان كلامه صفة حقيقية له بسيطة كيف وكون الالفاظ القديمة
القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته وانت خبير بان رجوع تلك الالفاظ
ليس بابعد من رجوع الاقسام اعني الامر والنهي والخبر وغير ذلك الى صفة حقيقية بسيطة كما سبق واما الاعتراض
بعدم اشعار العبارة فمناقشة في العبارة لا تليق بامثال هذه المقامة لم يرد به المعنى الاضافي او
المعنى المصدري الذي لا وجود له في الخارج فان المقام قرينة مانعة عنه وهذا لا ينافي ما يجيء من الشارح حيث قال
والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود بناء على ان المراد
بالاخراج هناك المعنى الاضافي فان اطلاق لفظ على معنى في مقام لا ينافي اطلاقه على معنى اخر في مقام
اخر فلا حاجة الى حمل هذا التفسير على التفسير بالاثر ثم الغرض من هذا الكلام هو الرد على بعض المحققين صلاح الدين
حيث قال في قول الشارح ويفسر باخراج اه بحث لان المفسر به ليس صفة ازلية كما سيحققه فلا معنى
لايراده ههنا الا ان يحمل على تفسير الصفة باثرها الحادث كما فسرها المعتزلة حيث قال وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه ووجه الرد قد ظهر مما فصلناه يرد عليه انه يجوز ان يعني انه
لو لم يكن التكوين ازليا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى حتى يرد بامتناعه لجواز ان يكون حادثا وقائما بغيره
لا

كما ذهب اليه ابو الهذيل على ما يجيء فان رد اي ان رد الوجود او الجواز المذكور بما يجيء في الوجه
الرابع من انه يلزم ح ان يكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه اذ لا دخل في استحالته احد الدليلين اي الدليل
الاول والرابع فانه يكون مآل كليهما ح انه على تقدير حدوث التكوين لو قام بذاته تعالى لزم قيام الحوادث
بذاته تعالى ولو قام بغيره لزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه وجوابه انه اي الجواب المذكور
مردود في هذا الوجه الاول بان صفة الشيء لا تقوم بغيره لا بغيره كما سيجيء فيكون مآله لو قام بذاته
لزم قيام الحوادث بذاته تعالى ولو قام بغيره لزم ان يقوم صفة الشيء بغيره فلا يتحد الدليلان
ولظهور بطلانه اي بطلان الشق الثاني اعني قيامه بالغير لم يتعرض له ههنا اصلا ووصفا بان يقول فيمتنع
قيامه بالغير وانه تعرض له في الرابع وابطله بالتشنيع والحاصل انه ابطل قيامه بغيره ثمه بالتشنيع في الوجه الرابع
واكتفى ههنا ببداهة بطلانه يرد عليه ان حاصله انه اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة
فان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي القاضي الباقلاني مثلا وعلى
اذن من الشارع كما هو رأي جمهور مشايخنا وكلاهما مفقود ههنا في مشتقات الاعراض المقدورة
له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد له من دليل قيل هذا ناشئ
من قلة التدبر فانه لا ملازمة قطعا لا شرعا ولا عقلا فان القدرة انما هي على خلق الاعراض وايجادها
لا على نفس ماهياتها اذ لا معنى لتعلق القدرة بنفس الماهية قد يقال نختار الشق الاول ونقول المراد
لزوم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل
عند الكل ويقال يمكن ان يقال المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح
اطلاق الاسود مثلا لغة على القادر على السواد لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين
يشعر كلام الشارح في التلويح بان هذا انما يجوز في الامور الاعتبارية كلزوم اللزوم وامكان الامكان
واما في الامور الموجودة فلا يجوز ذلك كايجاب الايجاب اذا كان موجودا ويجيء ان مبنى الادلة المذكورة
على ان التكوين صفة حقيقية فلا يجوز ذلك وقد يقال لا يجوز ان يكون تكوين التكوين ذاته اذ لو كان لزم
ان يكون التكوين واجبا لذاته وذلك ظاهر البطلان وربما يقال ذلك في تجويز كفاية تلك الذات في
الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس كذلك كما لا يخفى وقد اشرنا اليه في بيان قوله بانه
بشيئا هو نفس تلك الصفة والذي اشار اليه ما له هو ان المراد بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب
الوجود الخارجي واما الذي اشار اليه ما عليه هو انه التكوين مضاف الى التكوين فكيف يكون عينه والتغاير
واجب بين المضاف والمضاف اليه ومما عليه انه لو كان تكوين التكوين عينه لزم ان يكون التكوين عين

المكون وسيجي انه غير صحيح فتامل ويمكن ان يقال ان اشارة الى الجواب سؤال مقدر وهو ان يقال
هذا الدليل الثالث كما انه يبطل حدوث التكوين يبطل ازليته ايضا بان يقال ذلك التكوين الازلي لكونه من
الممكنات اما بتكوين اخر فيلزم التسلسل واما بدون التكوين فيستغني الممكن عن الموجد والايجاد وحاصل
الجواب ان نفس التكوين الازلي المتصف به الباري تعالى انما يجوز ان يتعلق بوجود نفسه في الازل فلا يلزم
ان يكون وجوده الازلي بلا تكوين ولا بتكوين اخر وتحقيق ذلك ان ذات التكوين من حيث اتصافه
تعالى به وقيامه به تعالى متعلق بنفسه من حيث وجوده ولا يلزم منه الا سبق ذات التكوين من حيث قيامه
به تعالى على نفسه من حيث وجوده سبقا ذاتيا ولا استحالة فيه هذا ويحتمل ان يكون تنوير الجواز
ان يكون تكوين التكوين عين التكوين ويحتمل ان يكون ردا للدليل المذكور في الشرح لكن قوله ازلا
يابى عن هذين الاحتمالين وان ذهب اليهما ذاهب وايضا لا يلائمهما التوصيف بالحفظ والحكم بالنفع
في مواضع شتى كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يقال يجوز ان يكون التكوين المتصف به الباري تعالى حادثا
ومتعلقا بوجوده الحادث وقت حدوثه قلت لا يجوز ذلك اذ جميع الاوقات بالنسبة الى تعلقه
بوجود نفسه على السواء فتخصيص ذلك بوقت حدوثه يكون ترجيحا بلا مرجح تامل في مواضع
شتى منها قولهم صدور القدرة والارادة منه تعالى ان كان بقدرة وارادة اخرى يلزم التسلسل وان كان
بدونهما يلزم الايجاب المنافي للاختيار كانه اراد ما عدا الدليل الثاني من الادلة الاربعة
وهو الثلثة الباقية فان مبناها على كون التكوين صفة حقيقية موجودة في الخارج فان مبناها
على الحدوث فلو كان امرا اعتباريا لا يكون حادثا فان الحادث من اقسام الموجود بخلاف الدليل
الثاني فان مبناه على عدم الكذب او المجاز في خبره تعالى وذلك لا يتوقف على كون التكوين حادثا
وموجودا في الخارج بل يجري على تقدير كونه امرا اعتباريا متجددا ايضا كما لا يخفى قد يقال مبناه ايضا
على كون التكوين صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات لجاز ان يقال انه يجب العدول الى المجاز
لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين
والكل محال بخلاف ما لو كان من الصفات الحقيقية فانه يجوز ح ان يكون الخلق ازليا والتعلق حادثا
فلا يلزم تحقق الاضافة بدون احد المضافين او [illegible] اي بني قوله ومبنى الادلة على
تغليب الاكثر على الاقل فكانه قال ومبنى اكثر الادلة فلا يرد عليه ما قيل انه الش ان هذا البناء ممنوع في الدليل
الثاني ويخطر بالبال ان في دليل كون التكوين صفة سوى القدرة والارادة فقوله ان التكوين
المتعلق وان لم يوجد بعد تصور وتعيين للمعنى المراد من التكوين بحيث يمتاز عما عداه في الجملة مع قطع
النظر

فان الاتصاف في الازل غير متحقق بل ربما يكون وجوده

النظر عن انه نفس الذات او صفة زائدة على الذات حقيقية او اعتبارية مغاير للقدرة والارادة ربما
اولا ليسهل الاستدلال على المغايرة فاحتمال كون المعنى المذكور نفس القدرة او الارادة او امرا اعتباريا
غير مضر للمقصود كما لا يخفى فلا يرد عليه ما اورده من ان ما به الامتياز والارتباط يجوز ان يكون
هو الفعل الصادر وصلاحية صدوره عنه وهو ليس بمغاير للسمع واثبات الزائد موقوف على الدليل
ولا دليل منهم يدل عليه ومن انه يجوز ان يكون امرا اعتباريا وان مجرد الدعوى غير مسموعة ما لم يقم
عليه برهان وشهادة الوجدان في هذه المباحث غير مقبولة واما القول بانه يجوز ان يكون ذلك
نفس الذات فبحث اخر له مقام كسائر صفاته تعالى وحاصل كلامه ان المراد بالتكوين الذي ندعي كونه مغايرا
للقدرة والارادة هو المعنى الذي نجده في الفاعل به يمتاز الفاعل عن غيره مثلا نجده في زيد بالنسبة
الى السرير معنى به يمتاز عن الحجر والشجر وغيرهما وبذلك المعنى يرتبط الفاعل بالمفعول بحيث يصح
ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول وقوله وهذا المعنى شروع في الاستدلال على كون التكوين مغايرا
للقدرة والارادة وحاصله ان ذلك المعنى الذي نعبر عنه بالتكوين متحقق في الفاعل الموجب ايضا بالنسبة
الى الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة هناك وهو غيرهما
بل نقول اشارة المستدل الى اخر على مغايرة التكوين للقدرة والارادة وحاصله ان ذلك المعنى متحقق
في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه كالقدرة والارادة فيكون كل من القدرة والارادة
مكونا بالنسبة الى ذلك المعنى فيكون صفة مغايرة لهما بالجميع عند قول المص وهو غير المكون واما ما
يقال من انه على تقدير تحقق ذلك المعنى في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة يكون ذلك المعنى متقدما
على القدرة والارادة بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما فيرد عليه ما سبق من المحشي من انه لا استحالة
في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما لا يخفى واما ما قد قيل نقلا عن الغير من ان في هذا الكلام
اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة بل في العلم ايضا فاسقط
فان كون تلك الصفات متعلقات التكوين لا يستدعي كونها موجودة بالاختيار فلا اعتراف بذلك واما
ما قد يقال من انه لو احتاجت الصفات الى التكوين احتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا فيلزم التسلسل
فقد تقدم الجواب عنه في الحاشية المتقدمة حيث قال ويمكن ان يقال نفس التكوين الخ فهذا من المواضع التي
ينفعك ذلك القول فيها وهذا هو الانسب بالمتن يعني ان في تعلق التكوين احتمالين كونه حادثا
في وقت وجود المكون وكونه ازليا على ان يتعلق التكوين القديم بان يوجد المكون في وقت مخصوص وعلى
كلا الاحتمالين يندفع المحذور ولا يلزم قدم المكونات لكن الانسب بالمتن هو الاحتمال الثاني لانه ذكر الخ

ولعل وجه الانسبية هو ان الظاهر من المتن هو ان التكوين يتعلق بمجموع العالم من حيث هو المجموع لا انه يتعلق
بكل جزء من اجزائه ولا شك ان وجود المجموع ليس بدفعي بل هو تدريجي فيلزم ان يكون التعلق ازليا او لو
حادثا في وقت وجود المجموع لزم ان لا يتحقق التعلق الا عند وجود الجزء الاخير لا قبله وذلك ظاهر البطلان
وايضا الراجح ان قوله لوقت وجوده يدل على ما قلنا فالمعنى وهو تكونه المتعلق بوقت وجوده والظا
من التعلق بوقت ان يكون ذلك التعلق ازليا هذا فسقط ما قد يقال الانسبية ما قدره الشارح غير ظاهر بل الانسب
به ما ذكره الش بناء على جعل اللام في قوله لوقت وجوده زائدة او بمعنى في ثم جعله متعلقا باضافة التكوين
الى العالم واجزائه حتى يدل بتقييد الاضافة على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي يتعلق
به التكوين مع قدم التعلق ويقال في وجه الانسبية ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني
وحاصله منع الملازمة اي لا نم تلك الملازمة كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها
اذ القديم اه وفيه نظر لان هذا السند انما يقوي بطلان التالي فكان المنع المذكور بمنزلة ان يقال لا نم الملازمة
لبطلان اللازم ولو كان مثل هذا موجها لتوجه المنع على كل قياس استثنائي فيه نقيض التالي وايضا الملازمة
مدللة بقولهم ان التكوين لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب ومنع المدلل خارج عن القانون
اللهم الا ان يقال منع الملازمة مبني على منع دليلها ايضا بان يقال لا نم ان التكوين لا يتصور بدون المكون
وانما يكون كذلك لو كان التكوين نسبة متأخرة عن المكون لكنه ممنوع لجواز ان يكون صفة حقيقية
متعلقة بالمكونات تعلقا ازليا او غير ازلي على ما مر والاظهر ان يقال حاصله معارضة في المقدمة
ومعناه ان استلزام قدم التكوين قدم المكونات باطل لان تعلق المكونات بالتكوين يستلزم حدوثها
سواء كان التكوين قديما او حادثا وقد يتوهم ان اعتراض المتوهم صلاح الدين يعني ليس مقصورا
على كونه جوابا عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بل يصلح ان يكون اعتراضا على ما نقله الش من قوله وان تعلق
ايضا ان الترديد قبيح اي ترديد التعلق بين استلزام القدم وبين عدم استلزامه ذلك قبيح اذ الشق
الاول غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة
اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود وليس بشيء يعني ان ما يتوهم ليس بشيء لان امثال هذا الترديد
شايع الاستعمال فيما بينهم كثير الوقوع في كتبهم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث
لا يبقى للخصم مجال على الكلام فلا يكون قبيحا وانت خبير بان غاية ما ذكره ان القول المذكور لو حمل على ما توهمه لكان
مجابا وهذا لا يسلب الصلاحية كيف انه لو حمل ذلك القول على ما اختاره لكان مجابا ايضا بما ذكره الش

من النظر

من النظر والجواب ليس باقوى من الجواب نعم حمله على ما توهمه مما لا مساغ له في كلام صاحب وهو صاحب
العمدة فان كلامه صريح في كونه جوابا عن استدلال القائلين بحدوث التكوين حيث قال لا يقال ان قدم التكوين
يقتضي قدم المكون اذ التكوين والمكون كالضرب والمضروب لانا نقول ما تعلق تكونه بالتكوين حادث
ضرورة اذ المحدث ما يتعلق حدوثه بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره انتهى وليس في كلامه الترديد
المذكور حتى يكون اعتراضا عليه الا يرى تنويرا لعدم القبح في الترديد المذكور وحاصله ان ذلك
المردد ردد ايضا وجود العالم بين التعلق بذاته تعالى وصفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
مما لا احتمال له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فلو كان هذا قبيحا لكان ذاك ايضا قبيحا وانت
خبير بان هذا لا يفيد شيئا اذ للمعترض ان يقول ذلك الترديد ايضا قبيح على انه يجوز ان يمنع
لهذه العلاوة اذ لا محصل له بعد التسليم لقبح الترديد في جعل الجواب المشتمل على ذلك الترديد الزاميا
فانه لم يتعارف في الجواب الالزامي ذكر القبائح وايضا لو اريد بالجواب الالزامي ما يذكر فيه الاحتمالات
العقلية ولو باطلة في نفس الامر ليحصل الالزام اي الزام الخصم ولا سلامة كما توهم وقيل فهو عين ما ذكره من
العلاوة من توسيع الدائرة ولو اريد به ما يذكر فيه المسلمات عند الخصم ولو كانت باطلة في نفس الامر
عند المجيب لا يقال فليس استلزام التعلق القدم مسلما عند الخصم القائل بحدوث التكوين وهو الاشعري
والقول بان قوله لو كان قديما لزم قدم المكونات مع ان المكونات متعلقة بالتكوين ومحتاجة اليه يدل
على تسليمه ذلك ليس بشيء اذ ليس فيه ما يدل على استلزام التعلق القدم ولا على تسليمه اي ومن
ان المراد اه فعلى هذا يكون حاصل كلام الش من اجل ان المراد بالحادث والقديم ما ذكر قيل ان ذلك التخصيص
رد على من زعم قدم بعض الاجزاء بلفظ القدم فلو لم يكن القدم بمعنى عدم البداية للوجود لم يصح تعبير
القدم في هذا القول فان من زعم انما يزعم ان بعض الاجزاء غير مسبوق بالعدم لا انه غير محتاج الى الغير
فذلك التعبير يدل على ان القديم بمعنى غير المسبوق بالعدم لا بمعنى غير محتاج الى الغير وقد يقال في توجيه
اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك رد الفلاسفة اذهم قائلون
بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى وليس بشيء اذ لا ذكر للفظ الحادث في هذا المقام حتى يتوجه ذلك
الكلام ثم لا يخفى ان غرض الش يحصل بمجرد استعمال القدم في القول المذكور ولا يتوقف على ثبوت الرد في ذلك
التخصيص في نفس الامر فلا يرد على المحشي ما قد يقال من انه على تقديره لا يتم ذلك الرد لان مجرد كون الحادث
عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب ان يكون اضافة التكوين الى كل جزء من العالم ردا على من زعم قدم شيء
من اجزائه ما لم يثبت ان اضافته اليه توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت

هذا بثبوت ان الصانع مختار فالصواب ان يقال في التفسير اي ومن اجل اثبات اختيار الصانع بدليل
لا يتوقف على حدوث العالم حتى يتم ذلك الرد على ان اضافة التكوين الى كل جزء توجب حدوث كل
جزء بمعنى ثبوت البداية للوجود بناء على ان التكوين هو الاخراج من العدم الى الوجود كما مر وايضا
اضافته اليه بمعنى ان ذلك في وقت وجوده لا في الازل كما قرره الشارح توجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود فيتم الرد ولو على هذا التقرير فلا يرد عليه جواز ان يكون وقت وجود البعض ازليا
مع ان ما صوره من التفسير يأبى عنه قول الشارح لانهم انما يقولون بقدمها اه وايضا ليس في كلام الشارح
ان اختيار الصانع مثبت بدليل غير موقوف على الحدوث حتى يصح الاشارة اليه بقوله ومن هنا ويقال
في اتمام الرد على تفسير المحشي اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من
العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض الاجزاء غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج
الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين ح الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم
لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وانت خبير بانه ح ركاكة في نفسه لا يتوقف كون التكوين بمعنى الاخراج
من العدم الى الوجود على ان يكون معنى الحادث ما ذكر بل هو بمعنى الاخراج المذكور سواء كان معنى الحادث ما ذكر
او لا على ما سبق تفسيره من الشارح قيل في تفسير قوله ومن هنا اي ومن اجل ان القول بتعقب وجود العالم
بتكوين ان بالاختيار قول بحدوثه الزماني جعل بعضهم يعني ان الظاهر ابتداء بحث قد خالف الاشعري
فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون الا انه قد جعله بعضهم من تتمة الجواب الاول والجاعل هو صاحب
المعاقد حيث قال في شرح هذا المقام ثم اشار المص الى تأكيد هذا المعنى بقوله وهو اي تكوينه للعالم في وقت
وجوده غير مكون عندنا المصحح انفكاكه عن وجود المكون لتحققه في الازل دون المكون فلو كان التكوين
بمعنى الاضافة لا مبدأ لها لما كان غير المكون عندنا لامتناع انفكاكه عن المكون انتهى بعبارته
من تتمة الجواب بجعله تنوير السند المنع المذكور وحاصل التنوير ان التكوين ليس باضافة اذ لو كان
اضافة لما كان غير المكون لكن التالي باطل اما الملازمة فلامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة ان الاضافة لا تتحقق
بدون احد المضافين واما بطلان التالي فلصحة انفكاكه عن المكون لتحققه في الازل بدون المكون ويحتمل ان
يكون معنى جعله من تتمة الجواب الاول جزءا من السند المذكور بان يجعل كبرى لقوله وهو تكوينه للعالم اه كما يشعر
به تفسيره الضمير في قوله وهو غير المكون بقوله اي تكوينه للعالم اه فتقرير الجواب ان التكوين تكوينه للعالم اه
وتكوينه للعالم غير المكون فالتكوين غير المكون واذا كان كذلك لا يكون اضافة واذا لم يكن اضافة لا يلزم من قدمه
قدم المكون قيل يعني جعله من تتمة الجواب جعله جزءا من الجواب فيكون الجواب معارضة اقول لا حاجة الى جعله
معارضة بل هو منع مع السند الذي اورد في صورة الدليل على ان كون الجواب معارضة ينافي تقرير الحاصل اياه
مناقضة نعم يمكن حمل قول المص وهو غير المكون على المعارضة بعد المنع كما فعله بعض المحشين وهو اولى من جعله
من تتمة الجواب الاول اما اولا فلكفاية القول الاول في الجواب كما قرره الشارح والمحشي الخيالي واما ثانيا فلانه
يكون ح تأسيسا بخلاف جعله من تتمة الجواب الاول والتأسيس خير وقال وهو غيره
من قبيل عطف العلة على المعلول اي حمل الغير على المصطلح لانه قال اه غير مسلمة عند الخصم لان التكوين
عنده عين الاضافة التي لا تتحقق بدون المكون فلا يصح انفكاكه عن المكون عنده وفيه انه انما يرد هذا لو كان
الجواب مع تتمات الزاميا واما اذا كان تحقيقيا فلا اذ لا يجب في الجواب التحقيقي ان يكون جميع مقدماته مسلمة
عند الخصم والظاهر انه حمل الجاعل المذكور على التحقيقي ليلائم قول المص عندنا وايضا القول المذكور على ما حمله الجاعل
تنوير للسند كما بيناه ومنع التنوير ومنع ما يذكر فيه غير موجه على قانون المناظرة فلا يجب ان يكون جميع مقدماته
مسلمة عند الخصم الا ان يقال حمل الجواب على الاستدلال فتأمل وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا
يعني ان مراده ليس الا صحة الانفكاك من احد الجانبين اذ لا يتصور صحة الانفكاك ههنا من كلا الجانبين فانه اراد
صحته في جانب التكوين فهي غير مسلمة وان اراد صحته في جانب المكون فهي موجودة على تقدير كون التكوين اضافة
ايضا فلا يفيد ما ذكره في نفي الاضافة وفيه انه لا وجه لهذا الاحتمال في كلام الجاعل كما لا يخفى على من نظر فيه فذكره ههنا
ليس الا من فضول الكلام على ان عدم الغيرية لا يكفيه منع للملازمة التي ذكرها الجاعل بقوله لو كان
اضافة لما كان غير المكون راجع الى المنع دليله وحاصله انا لا نسلم تلك الملازمة لان كون التكوين اضافة انما يستلزم
اللزوم من عدم الانفكاك من جانب واحد بل لا بد من اللزوم من كلا الجانبين والا لزم عدم الغيرية فيما له
في غيرية كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة الحادثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة الحادثة
متحقق مع انهما غيران للمحل والذات اتفاقا فيقال هذا المنع غير مضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك
بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة كالضرب عندنا والا امتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية انتهى
فتأمل والصفة الحادثة قيل عليه هي داخلة في العرض فذكرها بعده مستدرك ويقال المراد هو الصفات
المتجددة له تعالى كونه قبل كل شيء وبعده الى غير ذلك من الاضافات فلا استدراك فتأمل قيل عليه ان التكوين
قاله صاحب حل المعاقد وحاصل اعتراضه منع الصغرى المطوية فان حاصل الدليل ان التكوين فعل
والفعل مغاير للمفعول الذي هو المكون وهذا لا سترة فيه واما ما يتوهم ويقال حاصل اعتراضه منع تقريب
الدليل فانه معنى ما ذكره ان الدليل لا يثبت المدعى فان المدعى هو اثبات مغايرة التكوين الازلية واللازم من الدليل ليس الا
مغايرة الفعل الذي هو اثر للمفعول فخبط خبط عشواء ولو سلم لم يكن غيره اه اي ولو سلم ان التكوين نفس الفعل

لا ابتداؤه بناء على ما ذهب اليه الاشعري فلا نم ان الفعل غير المفعول لامتناع انفكاكه عنه ضرورة عدم
تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم ان الفعل غير المفعول بناء على ان امكان الانفكاك من جانب
كاف في الغيرية فيلزم ح ان يكون الفعل غير الفاعل ايضا لان امكان الانفكاك من جانب اعني جانب الفاعل
متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لمذهب المص وفيه ان هذين المنعين
انما يردان على تقدير حمل الغير على المصطلح كما حمل القائل عليه في توجيه نفسه كلام المص وليس الامر كذلك
كما يشهد به سياق عبارة الشرح وجوابه اي جواب ما اورده القائل باعتبار منعه الاول
ان الكلام والاستدلال الزامي فلا يجب ان يكون جميع مقدماته مسلمة عند المستدل بل يجوز ان
يذكر فيه ما هو مسلم عند الخصم وان كان مخالفا للواقع فانه يفيد الالزام والاسكات وكون التكوين
نفس الفعل مسلم عند الخصم القائل بان التكوين عين المكون ويمكن ان يراد به اي يحمل ان يقال
بجواب المنع الاول على تقدير كون الكلام تحقيقيا ان المراد بالفعل ما به الفعل وهو مبدؤه لا المعنى الاضافي
فان امثاله وان كانت دالة على المعنى الاضافي لكنهم كثيرا ما يريدون بها المبادي كما مر فيما سبق فح يكون
حاصل الدليل ان التكوين ما به الفعل وما به الفعل مغاير للمفعول فيندفع المنع المذكور ويكون قوله كالضرب
جواب سؤال ظهورها يغني عن ذكرها وقد عرفت انه نقل عنه ان قوله ليس بشيء ان صحة الاضافة
جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم
الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى
اذ الاحتياج اليه اه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين
ذاته كان المكون محتاجا في وجوده الى ذاته فقط اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك
الغير فلا يكون عينه للمكون هذا خلف وقد قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد هو الاضافة
لا مبدؤها فيكون هذا الكلام ايضا الزاميا فتامل اذ العالم حادث اي فلا يمكن حمل القديم
على الاصطلاحي الذي هو قسيم الحدوث لانه قديم بدون التكوين اي بخلاف العالم فانه وان لوحظ
قديما لكنه ملون بالتكوين الذي هو نفسه على الوجه المذكور بحكم الضرورة يعني ان الحكم بان
وجود العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليل على ان صانعه مختار ضروري ويقال دعوى الضرورة
في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره
ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع انتهى وقد يقال من امعن في تامل اجزاء العالم جملة وفرادى
وابعد نظره الى الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك

محتوية



محتوية ثم انه قد يقال الحكم المذكور نظري مثبت بالدليل وهو انه لو كان موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه بالنسبة
الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتحقق الوقوع على الوجه الاصلح او جهة الكامل المطلق
الكمالية كما قال الحكيم انتهى فمن توهم وهو صلاح الدين على ابطال قول الحكماء وفيه ان ذلك القول منهم وقع سندا
لمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل ومن الضروريات ان الدليل لا يتوقف على ابطال سند المنع يورد عليه لجواز اثبات
المقدمة الممنوعة باقامة الدليل من غير تعرض لابطال السند ثم انه ان اراد انه يتوقف على ابطاله مع انه لا يمكن
ابطاله فليس بشيء اذ الكتب مشحونة بابطاله ومن وجوه ابطاله ان القول المذكور يقتضي تناهي مقدوراته تعالى
لحصرهم اياها في هذا النظام وان اراد انه يتوقف على ابطاله مع انه لم يتعرض ههنا لابطاله فلا يفيد شيئا في المقام
فقد خفي عليه الضروريات منها كون النظام الاوفق دليلا على اختيار صانعه ومنها عدم توقف الدليل على
ابطال السند كما اشرنا اليه انفا ومنها عدم تعلق مناسبة الكمال للايجاب فان مجرد مناسبة من جهة القائل لا يقتضي
الايجاب بل المستدعي له هو كونه على وجه لا وجه وراءه كما سبق نعم يمكن المناقشة باعتبار الواسطة
بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره قادرا مختارا ولا يدل على كون الواجب تعالى كذلك
لجواز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب تعالى بطريق الايجاب فلا بد لنفيه من دليل فتامل
وربما يقال الوجوب جامع الكمالات وكون الاختيار في المخلوق دون الخالق ينافيه وبالجملة بعد دلالة نظام العالم
على ثبوت الاختيار لا وجه لاعتباره في الوسط دون الواجب اقول لعل كلامهم في اتمام دلالة النظام على كون
الواجب تعالى قادرا مختارا بالمقدمات العقلية والا فالادلة النقلية ناطقة على انه خالق سواه كقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وقوله تعالى هل من خالق غير الله فدلالة النظام على اختيار فاعله دلالة
على اختيار الواجب فان الواجب هو الموجب للعالم بدلالة وموجد العالم مختار بدلالة النظام
فالواجب تعالى مختار قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق
هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى انتهى وقال الدواني في شرح العقائد العضدية
ان تحقيق مذهب الحكماء ايضا انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما في الشفاء وفي شرح الاشارات ان الكل متفق
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق وقال بهمنيار في التحصيل فان سئلت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير
وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركزها والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام
والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا انتهى كلام الدواني الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول
وانما جعلها منه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي لا من جانب الرائي يقال قوله فيما بعد لنا بالنسبة

